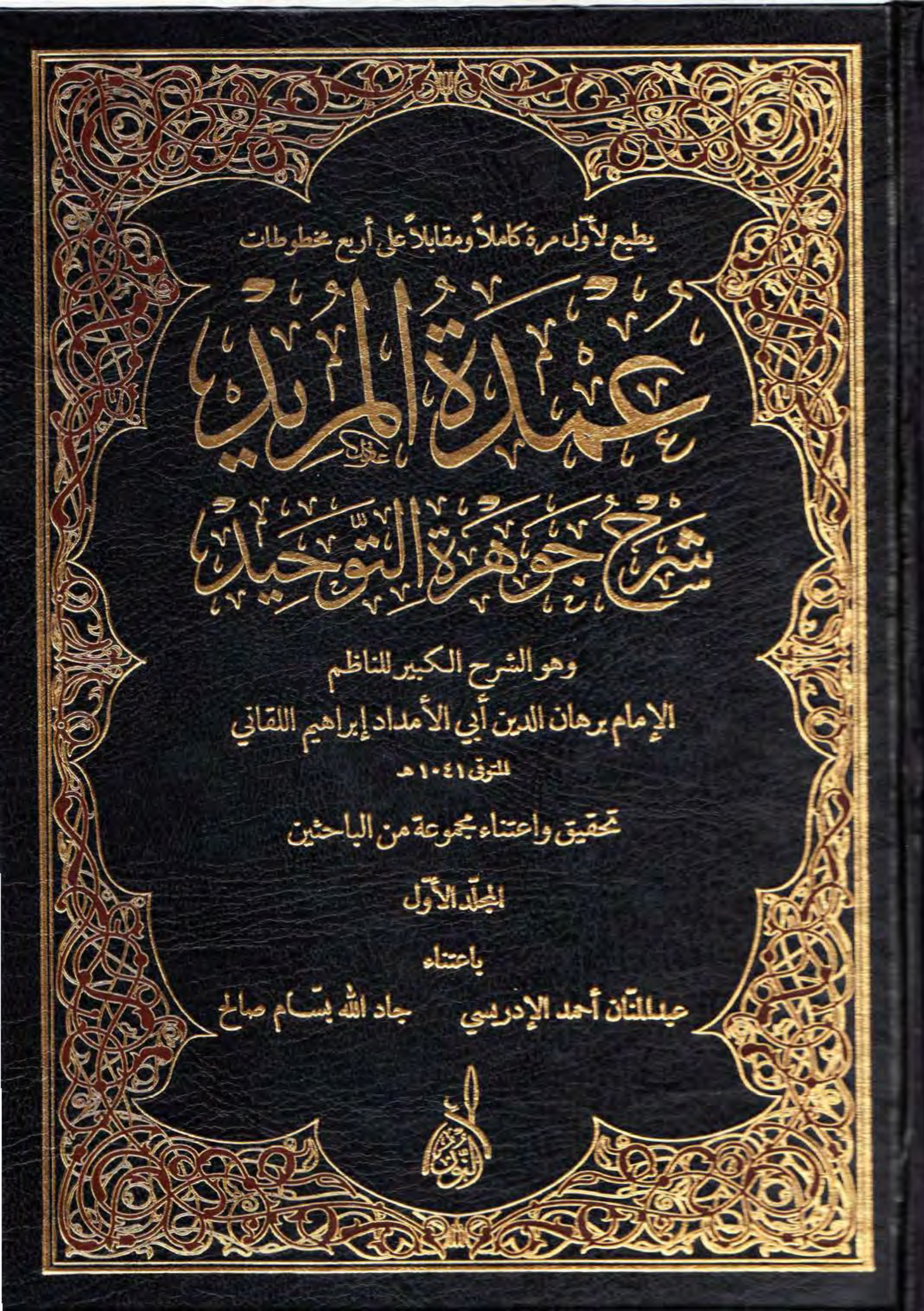
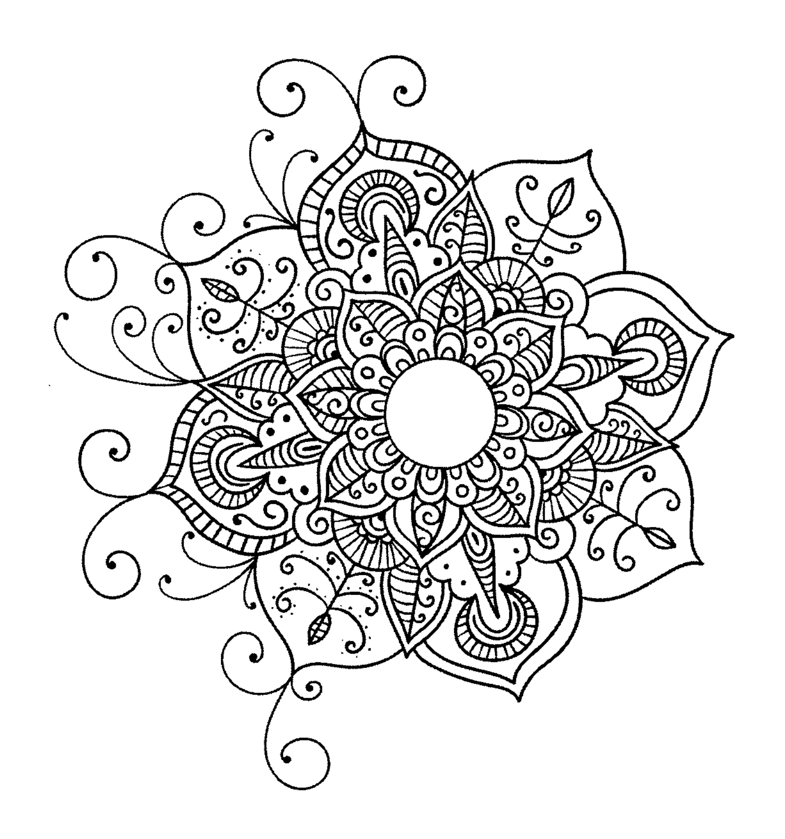
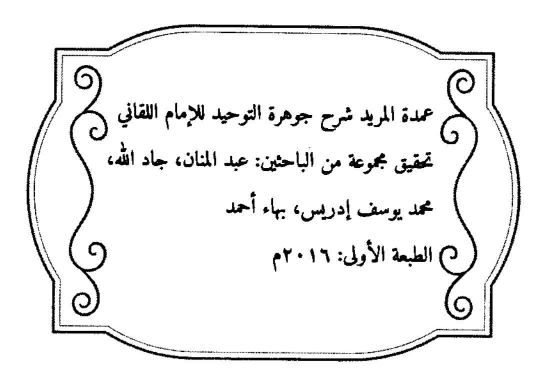
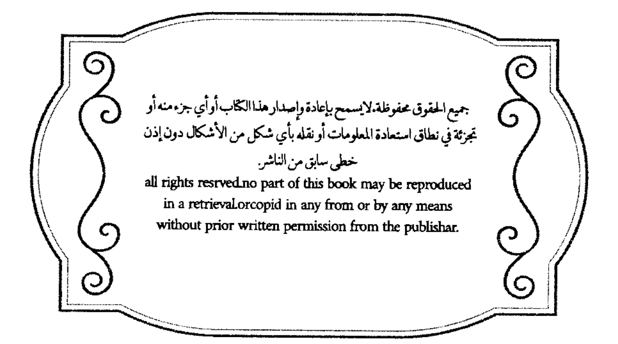

يطبع لأول مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات
عمدة المريد
شرح جوهرة التوحيد
وهو الشرح الكبير للناظم
الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني
المتوفى ١٠٤١هـ
تحقيق واعتناء مجموعة من الباحثين
المجلد الأول
باعتناء
عبدالمنان أحمد الإدريسي
جاد الله بسام صالح




عمدة المريد
شرح جوهرة التوحيد


عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد للإمام اللقاني
تحقيق مجموعة من الباحثين: عبد المنان، جاد الله، محمد يوسف إدريس، بهاء أحمد
الطبعة الأولى: ٢٠١٦م


دار النور المبين للنشر والتوزيع
عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859
Email: darannor@gmail.com
www.darannor.com



يطبع لأوّل مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات



عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

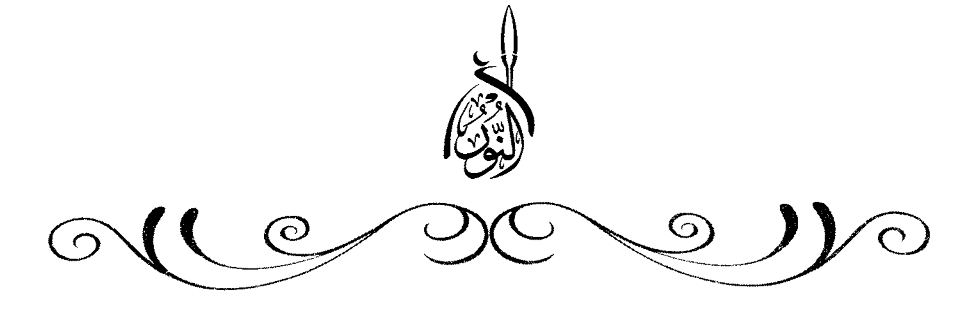
الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

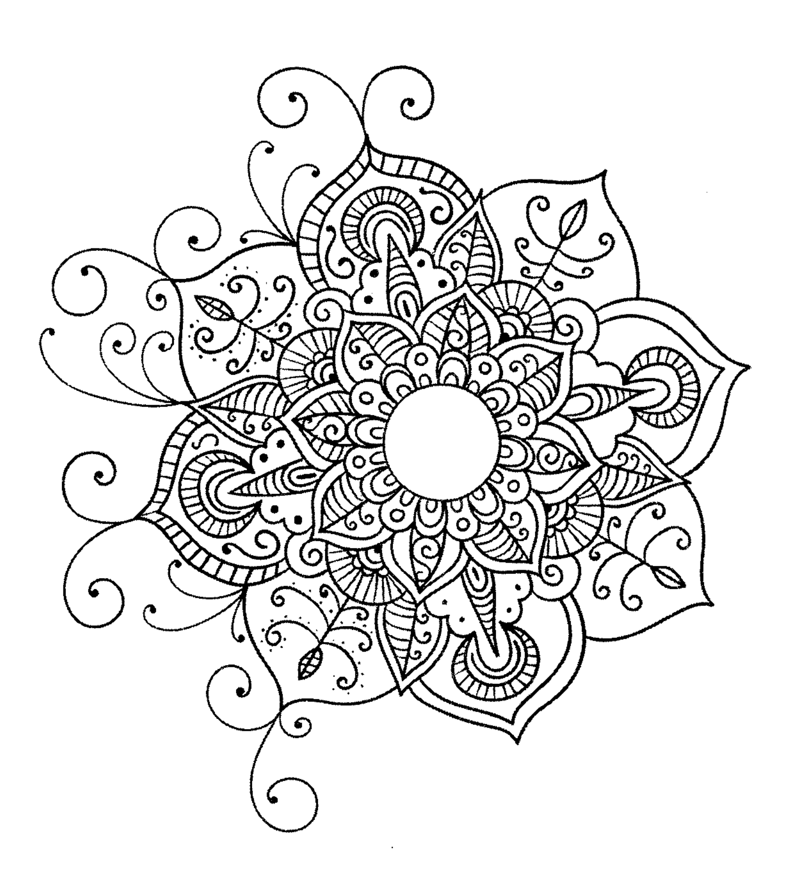
تحقيق واعتناء مجموعة من الباحثين

المجلّد الأوّل باعتناء

عبدالمنّان أحمد الإدريسي — جاد الله بسّام صالح




بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

الحمد لله الذي أظهر كماله في العالمين ليهدي المكلفين إلى عبادته، ويقبلهم موحدين لا يشركون به شيئاً، والصلاة والسلام على مظهر كماله سيدنا محمد رسول رب العالمين ﷺ، المبلغ رسالة ربه على أكمل وجه وأتمه، أما بعد ، فإن علم التوحيد من أجلّ العلوم وأنفعها للإنسان، إذ هو يعرّف المسلم بعقائد الدين، ويتدرج به في مراتب اليقين بها، ويقيم الأدلة القطعية والبراهين الحقية على العقائد الإسلامية، وبهذا التصديق الجازم يحصل الإيمان الكامل الذي لا يدخله ريبٌ ولا يخالجه شكٌ.

ولعلم التوحيد مقصدٌ آخر، وهو الذود عن حياض الدين ودحض شبه المبطلين من الطاعنين أو الجاهلين، إذ قد يخطر على قلب المسلم ما قد يزرع الشك والريبة، أو يبعث على زلزلة الطمأنينة الاعتقادية، فلا بد له إذن من عالم يعلّمه أصول الدين، ويعرفه كيف أنّ معتقده قوي متين، وذلك حتى يبعده عن الزلل في الاعتقاد، ويدفع عنه أسباب الهلاك، ويقيه الفتن وشرورها، وينزع من قلبه ما يُدنّس ثوب الإيمان.

ثم إنَّه لا بّد لهذا العالم من منهجية يقيم بها الأدلة العلمية اليقينية على العقائد الدينية، وذلك يقضي بحكم الضرورة أنَّ يكون قد دَرَس العلم على أهله، واتبع المنهجية الصحيحة حتى إذا ما استكمل شروط التحصيل والدرس جلس للتدريس، ثم إذا امتلك الأهلية تصدى لمناظرة المخالفين، والإجابة عن سؤال المستفهمين، وأخذ يطبّب الشكّاك ومن اعتلّ قلبه من شبهة أو وسواس بما يلائمه من الأدلة ويرشده إلى ما فيه صلاحه وانتفاعه، وكذلك الطاعنون في الدين، من أهل الكفر

والإلحاد، يحتاجون لمن يقف أمامهم من أهل الملة، فيردُّ على شبهاتهم ويُفنّد أقوالهم ويغلق أبواب فتنتهم للعامة، وليس يمكن ذلك إلا بعلم أصول الدين.

وهذا الواجب الأكيد حكاه وبينه غير واحد من الأئمة، من ذلك ما ذكره حجّة الإسلام الإمام محمد بن محمد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هجرية) في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»: «فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غيرُ مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان لمن هو مصرٌّ على الباطل ومحتمل بذكائه لفهم البراهين .. مهم في الدين.

ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم، فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف، ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم.

ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع، فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصِقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم، يقاوم دعاة المبتدعة، ويستميل المائلين عن الحق، ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة، فلو خلا عنه القطر حَرِجَ به أهل القطر كافة، كما لو خلا عن الطبيب والفقيه».

وقد تنبّه علماء الإسلام لهذا قديماً فقاموا بحفظ أعمال الجوارح والمعاملات الظاهرة وهو علم الفقه وأصوله، وحفظوا نظرات العقول والفهوم بعلم الكلام وهو علم التوحيد مع مقدماته المنطقية، وحفظوا أعمال القلوب ومعاملات الحق والخلق الباطنة في علم التصوّف أو الإحسان والتزكية، معتنين أتمّ العناية بالعربية التي هي وعاء الدين ولغته.

ولذا نجد في كثير من متون علم الكلام تفريعات فقهية، وإشارات إحسانية، كما نجد في متون الفقه إشارات لعلم الكلام وللطائف الإحسان، وكذا في كتب

التصوّف، وقد كان الأئمة يؤلفون في العلوم الثلاثة ولا غرابة إذ أن هذه العلوم مكمّلة لبعضها، وذلك لعلم العلماء بأن الدين واحد والعين واحدة، ومن أخذ جزءاً وترك البقية فنقصه بقدر ما ترك، إما بجهل أو شبهة أو معاندة، فالنقص في الأخذ لا في العطاء، فإن هذا الدين كامل وتامٌّ، والأكمل من يأخذه كله كما بلغه سيدنا محمد رسول الله ﷺ كلّه.

وكلّما جدّ على المسلمين جديد تنبّه العلماء له، وأخضعوه لأدق الأدوات العلمية والحوارت المنهجية، حتى إذا كان الجديد صالحاً كان لبنة في حضارتنا وإن كان فاسداً دُفع وأهمل، وإن كان مختلطاً وضعوا له ضوابط الانتفاع به على الوجه الشرعي الصحيح.

ولّما علا شأن أهل البدع في تاريخنا الإسلامي نهض الأئمة الأعلام للرد عليهم والذود عن الحق، ولما كان شأن أهل البدعة في مسائل التوحيد والإيمان أظهر ، قام الإمام الأشعري رضي الله عنه وأرضاه بمحاورتهم أمام الناس ومناظرتهم وأظهر الله حجّة أهل السنة والجماعة على لسانه فأفاق أهل الغفلة من بدعتهم واتبعوا الحق الذي أقيمت عليه الدلائل، ورجع أهل البدع إلى أنفسهم خاسرين، وبرز علم التوحيد بعد علم الفقه بحسب حاجة الناس والأمة له، ووضع له الأئمة القوانين والضوابط العلمية التي تجعله فريداً بين العلوم لدقّة ألفاظه ولشرف معلومه.

وقد شيّد العلماء بعد الإمام الأشعري والإمام الماتريدي رضي الله عنهما، بناءاً كلامياً متيناً ووواسعاً، هضموا فيه نظريات المعرفة السابقة، والفلسفات المعاصرة وقسّموها وبينوا صحيحها من سقيمها، وأخذوا الحكمة منها ، وجعلوها بعد تنقيتها مما شابها عوناً لهم في بيان حقية عقائد هذا الدين. وأصبح لعلم الكلام بعد الإمامين الأشعري والماتريدي مدرسة لكل منهما.

وقد كانت المحاججة والتأصيل في هذا البناء العقدي في غاية الانضباط والمنهجية العلمية لبيان الحق وإظهاره للناس، وللاطلاع على بعض المنهجية المتبعة في إثبات العقائد بالأدلة اليقينية العقلية، ننظر في قول الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد أيضاً: «ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصداً للإيضاح وميلاً إلى الإيجاز واجتناباً للتطويل.

ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السَّبْر والتقسيم: وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني. كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة من أن يكون حادثاً أنه حادث، وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين،

أحدهما قولنا: العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم.

والثاني: قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث. وكل علم مطلوب، فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ولا كلُّ أصلين، بل إذا وقع بينهما إزدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص، فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً وهو المطلوب.

وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالإضافة إلى الأصلين فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي إستحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفضٍ إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة.

مثاله: قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزِم منه صحة قول القائل: أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محالٌ فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال، وهو مذهب الخصم.

فهاهنا أصلان: أحدهما قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له، فإن الحكم بلزوم إنقضاء ما لا نهاية له ـ على القول بنفي النهاية عن دوران الفلك ـ علم ندعيه ونحكم به.

ولكن يتصور فيه من الخصم إقراراً وإنكاراً بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك.

والثاني قولنا: إن هذا اللازم محالٌ، فإنه أيضاً أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول: سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة إنقضاء ما لا نهاية له، ولكن لو أقر بالأصلين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة؛ وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال، فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها،

والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول،

وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل.

والثاني: يشمل مباحث النبوات وما بعدها، ثم تعاونا مع الإخوة المعتنين المحققين للتراث على ترتيب عملهم في الكتاب، كل اثنين منهما لقسم من الكتاب، وهم:

ـ **الأخ الفاضل**: عبد المنان أحمد الإدريسي.

ـ **الأخ الفاضل**: جاد الله بسام صالح.

ـ **الأخ الفاضل**: محمد يوسف إدريس.

ـ **الأخ الفاضل**: القاضي بهاء الدين أحمد الخلايلة.

هذا، وقد قام الفاضلان الكريمان عبد المنان وجاد الله بقراءة القسم الأول من الكتاب قراءة دقيقة، مع تفقيره وضبط نصّه، وتصحيحه ووضع التراجم والعناوين اللازمة لتسهيل وصول القارئ إلى مباحث الكتاب، كما قاما بمقابلة النص على نسخه المتوفرة لدينا، وقد عرض لنا في منتصف التحقيق نسخة جديدة وواضحة أكثر من أخواتها ، فقابلنا النص مع المخطوط وإثبات الفروقات في محلها، ولله الحمد والمنة.

وقد كان يرجو ويأمل الأخوان الكريمان أن يُمهلا وقتاً إضافياً لتتميم اعتنائهما بمراجعة أخرى لعملهما مع إضافة التعليقات اللازمة أو المستحسنة، إلا أن الدّار لما علمت أن المحقق أو المؤلف لا تزيده قراءة ما حقق أو ألف إلا طلباً لمزيد الإتقان، رضينا بما تمّ، وهو إخراج نص كتاب العمدة خالياً من الخلل والزلل، مفقّراً مضبوطاً، مع تخريج الدار للآيات والأحاديث الواردة والآثار وعنونة الكتاب تسهيلاً للطالب وعملاً بالمطلوب.

ونحن نشكر كل من ساهم في إخراج هذا السفر الفريد ودرة العقد النضيد من إصداراتنا الجادة في القسم العلمي للدار أو الفني التقني.

ونرغب إلى الله بأن يتقبّل منا إخراج الكتاب حباً لنشر الرسالة المحمدية على رسولها الصلاة والسلام، وقربة إلى الله بخدمة أهل معرفته وإحسانه من أمثال الإمام اللقاني رحمه الله ورضي الله عنه، وأعاد علينا من بركات نيات الصالحين والمعتنين والمحققين ما يسرّنا في الدارين ويدرجنا في ديوان خدمة رسالة سيد الثقلين سيدنا محمد ﷺ.

وختاماً فإن رأيت أخي الطالب والقارئ ما يسعدك فاجعله شفيعاً لنا عندك، وإنّ الدار مرحبة كعادتها بكل جهد يقرّب التراث من فهم أهل العصر ويقيهم من الزلات والمحن. وما كان من خير فإن الله معطيه والرسول قاسمه، وما كان من غير ذلك، فمن أنفسنا، إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

كتبه في آخر ربيع الخير والنور

مدعي محبّة الله والرسول ﷺ

محمد سميح صالح الشيخ حسين

عمان ـ الأردن

حرسها الله من شرّ كل شرير، ومن فتنة كل فتّان

ومن فساد كل مفسد، وسائر بلاد المسلمين.

ترجمة الإمام إبراهيم اللقاني

رحمه الله

ناظم جوهرة التوحيد وشارحها في عمدة المريد

ترجمة الإمام ابراهيم اللقاني
ناظم الجوهرة وشارحها في العمدة

أولاً: اسمه ونسبه:

هو الشيخ برهان الدين قاضي قضاة المالكية إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن علي بن علي بن عبد القدوس بن الولي الشهير محمد بن هارون، أبو الأمداد اللقَاني، نسبة إلى لقَانة في صعيد مصر، المالكي، خاتمةُ المُحَقِّقِين، وسيّد الفقهاء والمتكلمين، إمام الأئمة، ومُوضِّح المُشكِلات المُدَلْهَمَة، عالم مصر وإمامها رضي الله عنه وأرضاه.

ثانياً: مولده:

لم تذكر كتاب التراجم التي بين أيدينا ولادة الإمام ، ولكن ابنه عبد السلام ولد في عام ٩٧١ فبحسب المعروف والعادة فإن تزوج الإمام في سن بلوغه وهو ١٥-١٦ عام ، فيكون مولده رضي الله عنه قبل ٩٦٠ هـ .

ثالثاً: فضله وثناء العلماء عليه:

كان الإمام اللقَّاني ـ رحمه الله ـ أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الاطلاع في علم الحديث والدِّراية والتبحر في علم الكلام، وكان إليه المرجع في المشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة، وكان قوي النفس عظيم الهيبة يخضع له رجال الدولة ويقبلون شفاعته وهو منقطع عن التردد إلى أي أحد من الناس ويصرف وقته في الدرس والإفادة، وكانت قبيلته تنتسب إلى الأشراف إلا أنه كان لا يظهر ذلك

تواضعًا منه، وقد جمع ـ رحمه الله ـ بين الشريعة والحقيقة، وكانت له كرامات خارقة ومزايا باهرة.

حكى الشهاب البشبيشي قال: ومما اتفق أن الشيخ العلامة حجازي الواعظ، وقف يومًا على درسه، فقال له الشيخ اللقَّاني: تذهبون أو تجلسون. فقال له: اصبر ساعة. ثم قال: والله يا إبراهيم ما وقفت على درسك إلا وقد رأيت رسول الله ﷺ واقفًا عليه وهو يسمعك حتى ذهب ﷺ.

وكان ـ رحمه الله ـ كثير الفوائد، ومن فوائده المنقولة عنه: أن من قرأ على المولود ليلة ولادته سورة القدر واضعًا يده عليه لم يَزْنِ في عمره أبدًا.

رابعاً: شيوخه:

أخذ الإمام اللقَّاني عن كثير من المشايخ ذكرهم في كتابه: «نثر المآثر فيمن أدركت من علماء القرن العاشر».

فمن أجلِّ مشايخه:

من الشافعية:

* علامة الإسلام الشيخ الإمام محمد البكري الصِّديقي.
* الشيخ الإمام محمد الرملي شارح المنهاج.
* العلامة أحمد بن قاسم العبادي صاحب «الآيات البينات».
* العلامة نور الدين الزَّيَّادي علي بن يحيى.

ومن الحنفية:

* شيخ الإسلام علي بن غانم المقدسي.
* الشيخ محمد النحريري.
* الشيخ عمر بن نجيم.

ومن المالكية:

* الشيخ محمد السنهوري.

* الشيخ طه الصفتي المالكي.

* الشيخ أحمد المنياوي.

* الشيخ عبد الكريم البرموني صاحب الحاشية على مختصر خليل.

ومن شيوخه في الحديث:

* الإمام الهمام أبو النجا سالم بن محمد عز الدين بن محمد ناصر الدين السنهوري المالكي المصري مفتي المالكية ورئيسهم، وهو أكثر من أخذ عنه من شيوخه.

* الشيخ محمد البهنسي وقد أكثر كذلك في الأخذ عنه، وكان يختم في كل ثلاث سنين كتابًا من أمهات الحديث.

* الشيخ محمد الوسيمي الشافعي.

* الشيخ يحيى القرافي المالكي شيخ رواق ابن معمر بالأزهر.

ومن مشايخه في الطريق:

* الشيخ أحمد البلقيني الوزيري.

* الشيخ محمد المعروف بابن الترجمان الولي المصري الكبير.

* الشيخ أحمد عرب الشرنوبي.

خامساً: تلاميذه:

أخذ عن الإمام اللقَّاني كثير من الأجلاء منهم:

* ولده الشيخ عبد السلام اللقَّاني المالكي الإمام.

* الشيخ شمس الدين البابلي محمد بن علاء الدين أبو عبد الله الشافعي الحافظ.

* الشيخ عبد الباقي بن يوسف الزرقاني.

* الشيخ علي بن علي أبو الضياء نور الدين الشَبرامَلِّسي الشافعي القاهري.

* يوسف القيسي المالكي.

* يس بن زين الدين بن أبي بكر الحمصي.

* حسين النماوي.

* حسين الخفاجي.

* عثمان بن أحمد بن القاضي تقي الدين محمد الشهير بابن النجار الفتوحي الحنبلي القاهري.

* أحمد بن أحمد العجمي الشافعي الوفائي.

* أحمد بن محمد الزريابي الدمشقي المالكي.

* أحمد بن يحيى بن حسن بن ناصر الحموي المعروف بابن المؤذن الفقيه الشافعي القادري.

* أحمد بن يحيى بن يوسف الحنبلي الكرمي.

* حسين بن محمود العدوي الزوكاري الصالحي القاضي الشافعي الأديب.

* الملا حسين بن ناصر بن حسن العقيلي الحنفي الحموي.

* عبد الباقي بن عبد الباقي الحنبلي البعلي الدمشقي الشهير بابن البدر.

* عبد القادر بن أحمد الغزي الشافعي المعروف بابن الغصين.

* عبد القادر بن مصطفى الصفوري الدمشقي الشافعي.

* مصطفى بن أحمد بن منصور أبو الجود بن محب الدين الدمشقي الأديب وكان الشيخ يخصه بدرس في ألفية الحديث على خلاف عادته من الامتناع عن التخصيص لفرد.

* عبد الله بن سعيد بن أبي بكر باقشير المكي كبير علماء الحجاز في عصره.

* الشيخ محمد الخراشي المالكي.

* عمر بن عمر الزهري الدفري الحنفي القاهري.

* شهاب الدين أحمد الدواخلي.

ولم يكن أحد من علماء عصره أكثر تلامذة منه.

سادساً: مؤلفاته:

ألف اللقَّاني ـ رحمه الله ـ التآليف النافعة ورغب الناس في استكتابها وقراءتها وأكمل الكثير منها ولم يكمل باقيها.

مؤلفاته التي كملت:

* «جوهرة التوحيد»: منظومة في علم العقائد. ألفها في ليلة واحدة بإشارة شيخه في التربية والتصوف ـ صاحب المكاشفات وخوارق العادات ـ الشيخ الشرنوبي ثم إنه بعد فراغه منها عرضها على شيخه المذكور فحمده ودعا له ولمن يشتغل بها بمزيد النفع وأوصاه شيخه المذكور أن يغمط حق نفسه، وأن يترك تزكيتها أمام الناس تورعًا، فما خالفه بعد ذلك أبدًا.

وحكي أنه كان شرع في إقراء المنظومة المذكورة فكتب منها في يوم واحد خمسمائة نسخة ثم أقرأها تلاميذه فيما بعد.

* «عمدة المريد لجوهرة التوحيد»: أكبر شرح لمنظومته وأوسعها انتهى من تأليفها سنة (١٠١٩ هـ) وهذا الشرح لا يزال مخطوطًا.

* «تلخيص التجريد لعمدة المريد»: شرح متوسط لجوهرة التوحيد ألفه للشيخ المعروف بقاضي زاده فرغ منه في محرم سنة (١٠٣٥ هـ)، إلا أنه لم يحرره فلم يظهر.

* «هداية المريد لجوهرة التوحيد»: أنهى تأليفه سنة (١٠٢٩هـ).

* «توضيح ألفاظ الآجرومية».

* «قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الأثر» للحافظ ابن حجر.

* «بهجة المحافل وأجمل الوسائل بالتعريف برواة الشمائل»، وهو كتاب في رجال الشمائل المحمدية وأخبارهم ومواليدهم ووفياتهم والكلام عليهم جَرحًا وتعديلا.

* «منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى».

* «عقد الجمان في مسائل الضمان».

* «نصيحة الإخوان باجتناب شرب الدخان».

* «إتحاف ذرية سيدي علي البهلول بأسانيد جوامع أحاديث الرسول ﷺ».

* «القصيدة الملقبة بملاحات الحبيب والتوسل بالمحبوب».

وأولها:

يا أكرم الخلق قد ضاقت بي السبل	ودق عظمي وغابت عني الحِيلُ
ولم أجد من عزيز أستجير به	سوى رحيم به تستشفع الرَّسلُ

وفيها:

أغث أغث سيد الكونين قد نزلت	بنا الرزايا وغاب الخِلُّ والأهلُ

مؤلفاته التي لم تكمل:

* «تعليق الفوائد على شرح العقائد» للسعد التفتازاني.

* شرح تصريف العزي للسعد سماه: «خلاصة التعريف بدقائق شرح التصريف».

* «البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع» وهي حاشية على جمع الجوامع.

* وجمع جزءًا في مشيخته سماه: «نثر المآثر فيمن أدركت من القرن العاشر».

سابعاً: وفاته:

توفي رحمه الله وهو في طريق عودته من الحج سنة (١٠٤١ هـ) الموافق (١٦٣١م)، ودفن بالقرب من العقبة وتُسمّى أيلة، وكانت بطريق الركب المصري.

وفي هذه السنة توفي الحافظ الكبير أبو العباس المقري المالكي، فقال فيهما مصطفى بن محب الدين الدمشقي يرثيهما:

مـضى المقري إثـر اللقّـاني لاحقًا	إمامان مـا للدهـر بعدهما خلف
فبدر الدجى أجرى على الخد دمعه	فأثـر ذاك الدمع مـا فيه من كلف

وقد شرح متن الجوهرة شروحاً كثيرة تُعد بالعشرات نذكر منها:

* «إرشاد المريد شرح جوهرة التوحيد» لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني وتسمّى أيضا بإتحاف المريد .مطبوع

* «تحفة المريد» للشيخ إبراهيم بم محمد بن أحمد الشافعي البيجوري. مطبوع

* «المنهج السّديد» للشيخ محمد الحنيفي. مطبوع

* «شرح الصاوي على الجوهرة» .مطبوع

* حاشية الأمير محمد بن أحمد السنباوي على «إرشاد المريد». مطبوع

* «بغية المريد» لمفتي الديار التونسيّة العلاّمة سيدي إبراهيم المارغيني. مطبوع

* «إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»، تعليق عبد الحميد.

* «هداية المريد» لمؤلف مجهول. مخطوط في المسجد الأحمدي.

* «الحلل المجوهرة في شرح الجوهرة». مخطوط من مخطوطات البوسنة والهرسك وهي ملك الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، والمؤلف مجهول.

* «شرح الجوهرة» مختصر للعلاّمة سيدي مختار المهيري، مخطوط عند أولاد المؤلّف بسوسة.

ومن الحواشي على شرح عبد السلام الإمام الشهاب الجوهري والإمام الشهاب الملوي

رحمه الله رحمة واسعة وجعله في عليين.

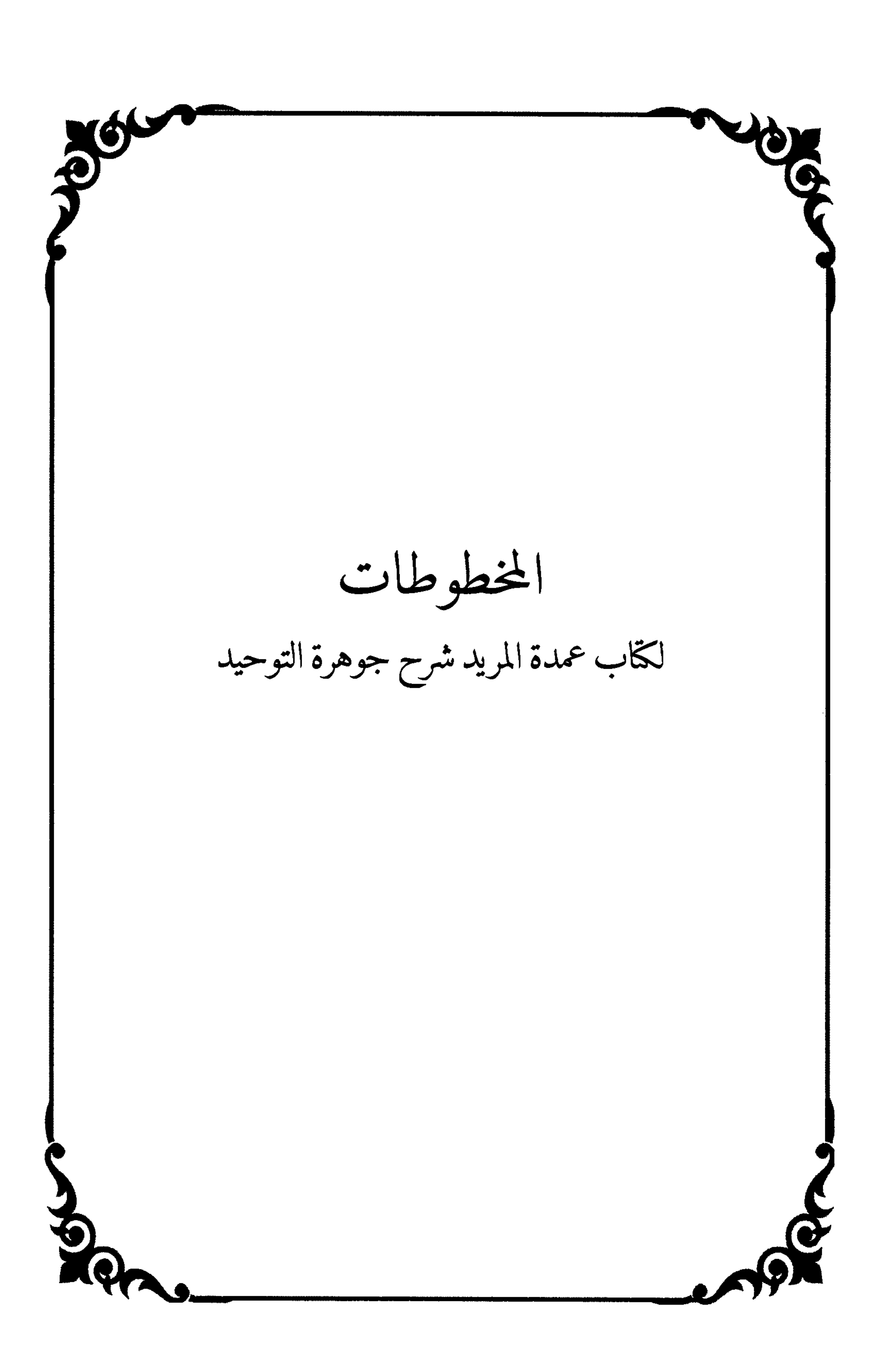
مصادر الترجمة:

خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن محب الدين الدمشقي المتوفى (١١١١هـ).

- الأعلام للزركلي (١/ ٢٨)

مما قرأناه في شبكة المعلومات وتأكدنا من صحة ما فيه من مظانه المطبوعة.

* * *



المخطوطات

لكتاب عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد

أولاً: وصف المخطوطات

المخطوطة رقم (١) :

رقم المخطوط: ١.

الرقم: **الأزهرية ٣: ٢٨٧، جامعة الملك سعود ٣١٢**

عدد اللوحات: ٣٠١ لوحة من القطع الكبير.

عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٣٣.

من الأزهرية وبذلتها جامعة الملك سعود للطلبة، أوقفها محمد وفا السادات على من ينتفع بها، وهي النسخة التي قرأها الإمام اللقاني على تلاميذه وقد كتبها بخطّه كما هو مذكور في آخر المخطوطة. وقد أثبتناه في نهاية المجلد الثاني.

المخطوطة رقم (٢):

رقم المخطوط: ٢.

الرقم: **الأزهرية ٣: ٢٨٧، جامعة الملك سعود ٣١٣**

عدد اللوحات: ٢٦٣ لوحة من القطع الكبير.

عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٣١

من الازهرية وبذلتها جامعة الملك سعود للطلبة، وقد كتبها بخط يده الشيخ سليمان الشنشوري والذي ذكره الإمام في نهاية نسخته من المخطوطة رقم ١.

المخطوطة رقم (٣):

رقم المخطوط: ٣.

الرقم: **مكتبة الحرم المكي الشريف ٣٩ توحيد.**

عدد اللوحات: ٦٧١ لوحة

عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٢٣.

وقد كتب على أول صفحاتها أنها هدية لمكتبة الحرم المكي الشريف، وفيها وقف للحاج طاهر، وقد تم الانتهاء من كتابتها قبيل ظهر الخميس غرة جمادى الآخر من عام ١٠١٩هـ كما هو مثبت في آخرها. وعلى طرة المخطوط كتب:

إن تجـد عيباً فسُـدَّ الخَلَلا   جلّ من لا عيب فيه وعلا

المخطوطة رقم (٤):

رقم المخطوط: ٤.

الرقم: **١١٤٠ – مكتبة شيخ الاسلام فضل الله افندي.**

عدد اللوحات: ٦٨٧ لوحة.

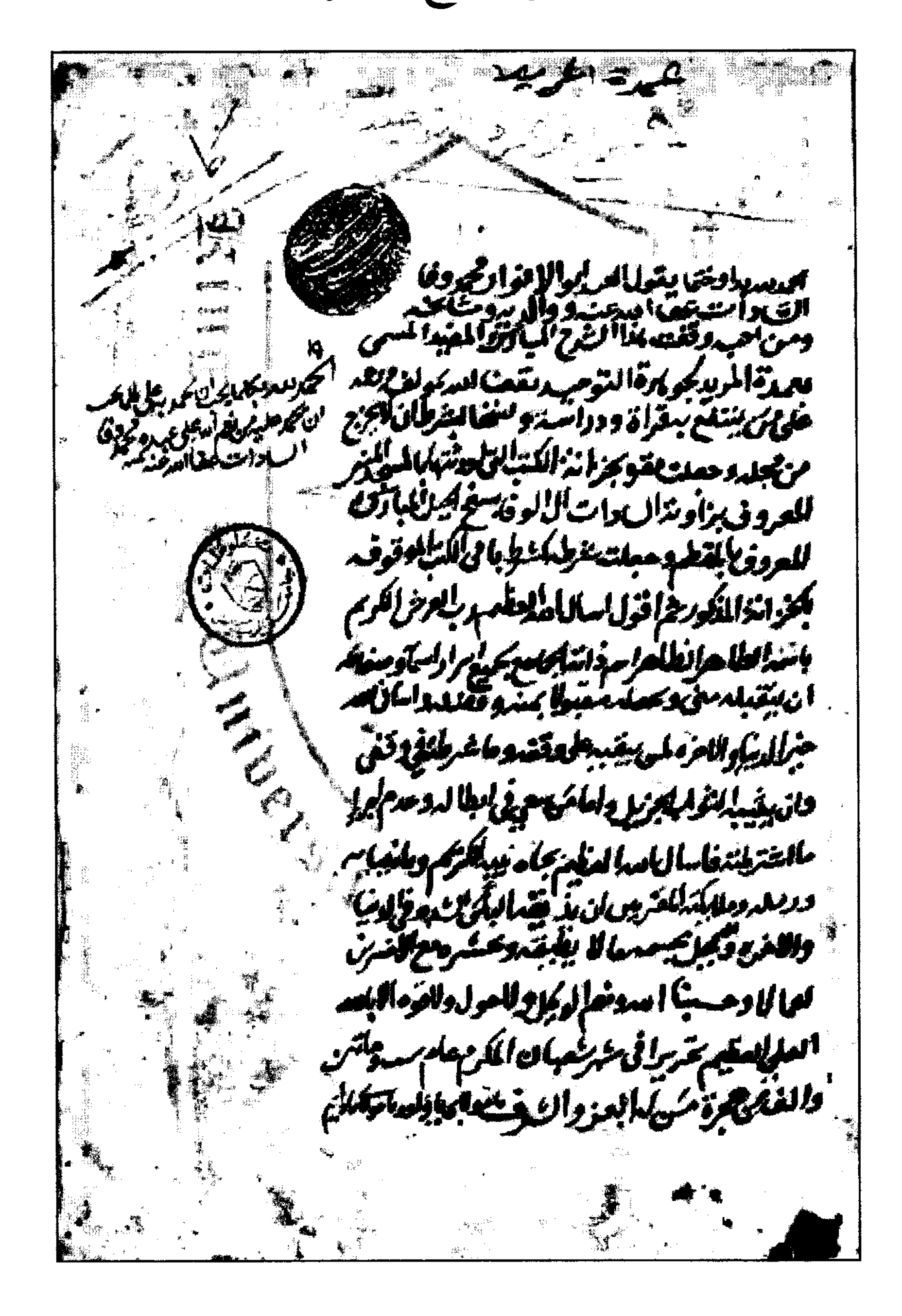
عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

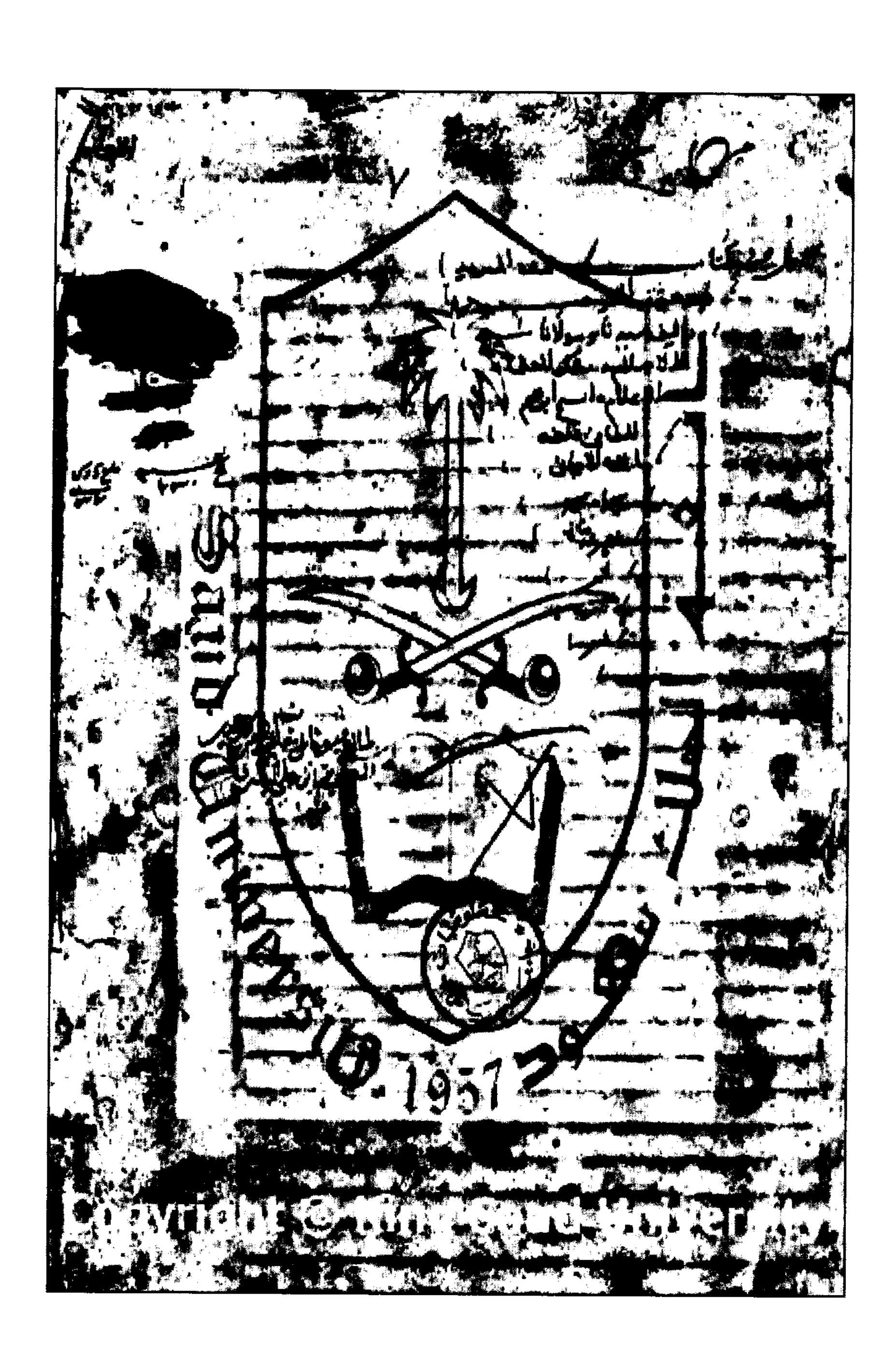
عدد الأسطر في الصفحة: ٢٣.

كُتب على أول صفحاتها انها الشرح الكبير العظيم الفوايد، أوقفها شيخ الإسلام فيض الله أفندي لمدرسته بالقسطنطينيه في عام ١١١٣هـ، وتم الانتهاء من كتابتها في شهر ربيع الأول ١٠٩١هـ. كما ذكر الناسخ.

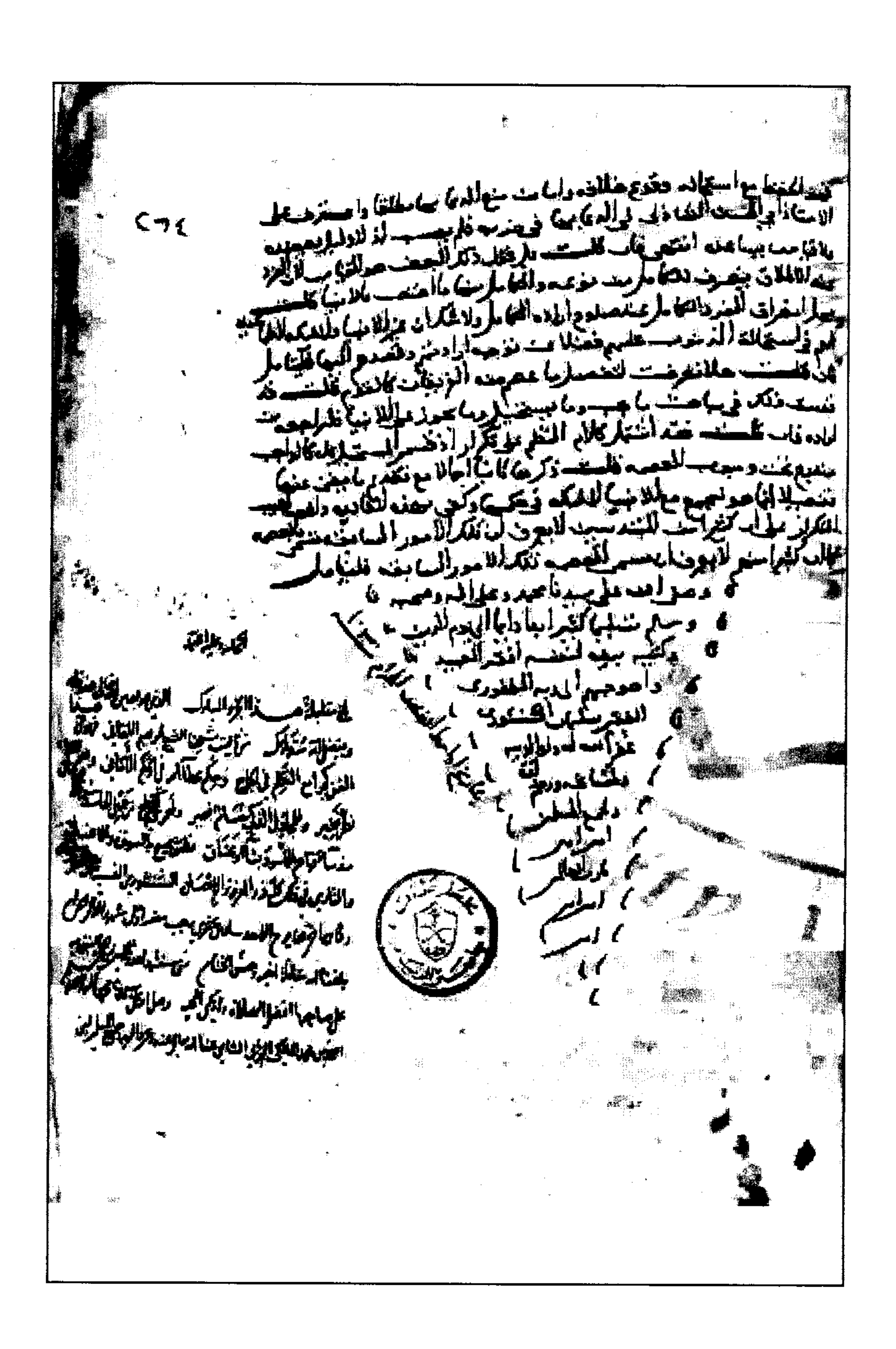
* * *

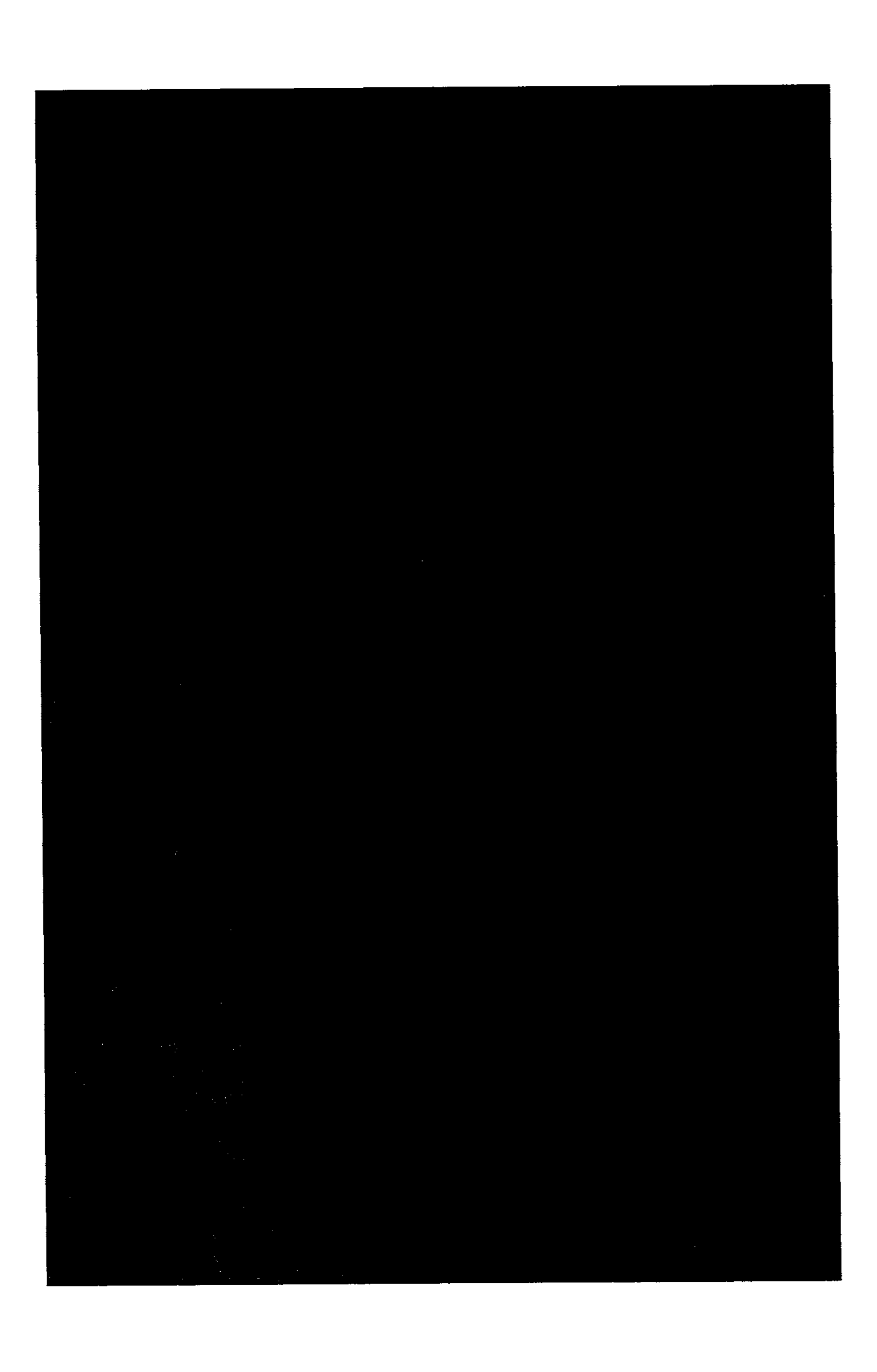
ثانياً: صور لنسخ المخطوطات





بسم الله الرحمن الرحيم





وأما خبر لا تقوم الساعة حتى لا يقال أحد الله الله
وخبر لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق فجوابهما
أن العموم فيهما أريد به خصوص من حيث أن أهل الحق
ممتازون عن غيرهم فالمعنى لا تقوم على أحد يوحد الله
الله تعالى إلا موضع كذا فإن به طائفة على الحق ولا
تقوم إلا على شرار الناس من موضع كذا فالمراد كما قال النووي
بأمر الله الريح اللينة التي تأتي قرب الدنيا سنة فتأخذ
روح كل مؤمن ومؤمنة فالخبران للتقدم ما على
ظاهرهما انتهى قلت وسنتعرض لهذا في محل
هو أليق به من هذا إن شاء الله تعالى قوله المستمر بقاؤه
الدين والتكليف إلى يوم الدنيا حتى ينزل غير
هذا حسبه الله تعالى تتمة البا المقترنة في كلام
النظم داخلة على المقصور فإن جاز دخولها على
المقصور عليه كما هو مشهور وإذا علمت اختصاصه
صلى الله عليه وسلم بما مر فاعلم أنه يجب عن ذلك
ويترتب عليه مضمون قوله شرعه أي دين النبي
صلى الله عليه وسلم وما جاء به من عند الله من
الأحكام قرآنية كانت أو سنية كلا كانت أو بعضا
لا ينسخ شرعا بأن يرفع بشرع غيره كذلك إذ
المختار في النسخ أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب فخرج
بالشرعي أي المأخوذ من الشرع رفع الإباحة الأصلية
أي المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت
وبالجنون والغفلة وكذا بالعقل وبالإجماع ولكن

[illegible]

وسلم ونعوذ بك من شر ما استعاذ بك منه نبيك محمد
صلى الله عليه وسلم اللهم انا نسألك بجنسك ابواهم وبوجهك
الكريم ان تمتعنا بالنظر اليك في دار النعيم وان
تلزم النفع بالاصل وفرعه وان تنفع به من كتبه
او قراءه او حمله او ملكه او اقربه منه وان تجعله
خالصا لوجهك الكريم وان تعيذنا وذريتنا
ومن نعاطا من الشيطان الرجيم انك انت البر
الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
وجد بخط ... في نسخة المصنف رحمه الله ووافق الفراغ
الى هنا الساعة التي قبل الظهر من يوم الخميس
غرة شهر ... الاحرى شهور السنة التي ... ستة
عشر بعد الالف من الهجرة على صاحبها افضل
الصلاة والسلام ولم الفرغ ... الا في ... من
اوايل ايام الجمع من زوال النهار الى وقت دخول
العصر ... رجاء ان اصادف بها ساعة الاجابة ...
الا في قليل من ايام ... ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله
وسلم على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه اجمعين
تم الكتاب المبارك
بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه

... عبد ...
وابن ...
...
...

الجزء الثاني من شرح العقيدة المسماة
[illegible] في التوحيد
للعلامة ابراهيم
اللقاني رحمه
الله تعالى

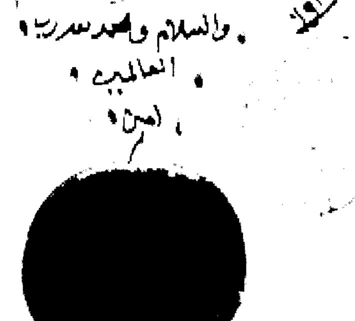
وهو الشرح الكبير العظيم الفوائد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

ولما خص الله النبي صلى الله عليه وسلم عن سائر الأنبياء
والمرسلين عليهم الصلاة والسلام أجمعين بأشياء وصلها
ابن سعد وشرف المصطفى إلى ستين ونيفها بعض الحفاظ
من المتأخرين على ثلاثمائة والحق عدم انحصارها
وكان التعرض لجمعها مفضيا إلى التطويل يعسر ذكرها
[منها] نستذكر البعض الخاصة بي في هذا المتن فقال
وخص محمد صلى الله عليه وسلم خير الخلق بالإجماع
كما مر وحذف الفاعل للعلم بأنه الله تعالى إذ هو الذي
خصصه بأمور كثيرة مذكورة في كتب السنة وغيرها
بحيث تفوت العد ولا يحصيها إلا الله والذي هنا
منها أنه النوم لا ينقض أي نقضه لخبر الصحيحين
إن عيني تنامان ولا ينام قلبي وورد بأن الأنبياء
كذلك لخبر البخاري وغيره الأنبياء تنام عيونهم
ولا تنام قلوبهم وحديث الوادي أجيب عنه بما مر
وأجاب بعض الشيوخ بما نقلا عن بعضهم بأنه عليه الصلاة
والسلام كان له نومان أحدهما ينام قلبه وعينه
والثاني عينه دون قلبه فكان نوم الوادي من النوع الأول
قلت لا يخفى فساده . ومنها إبصاره من خلفه كأمامه وتقيد
بحالة الصلاة بقوله ما أعلمنا وراجعا ريحه أو ورد
بأنه فيبصر الجدار وغيره بجسده الشريف فأسر لما لا يخفى
ومنها أن أمته خير الأمم لقوله تعالى كنتم خير أمة وأنها
لا تجتمع على الخطأ وأن إجماعها حجة لخبر الصحيحين لا تزال

من أمتي

على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت
على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد كلما ذكرك
الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون اللهم صل وسلم على سائر
النبيين وآل كل وسائر الصالحين غاية ما ينبغي انه يسأله السائلون
اللهم انا نسألك من خير ما سألك منه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم
ونعوذ بك من شر ما استعاذك منه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم
اللهم انا نسألك بنبيك الرحيم وبوجهك الكريم ان تمتعنا
بالنظر اليك في دار النعيم وان تديم النفع بالاصل وفرعه وان
تنفع به من كتبه او قرأه او حصله او طالعه او التمس منه وان
تجعله خالصا لوجهك الكريم وان تعيذنا وذريتنا ومن [illegible]
من الشيطان الرجيم انك انت البر الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين ووافق الفراغ من تعليق هذه النسخة
المباركة اول يوم في شهر ربيع الاول من شهور
سنة واحد وتسعين والف على
صاحبها افضل السلام
والسلام والحمد لله رب
العالمين
آمين



نص متن جوهرة التوحيد

متن جوهرة التوحيد

١- اَلحَمْدُ للهِ عَلَى صِلاَتِهِ ... ثُمَّ سَلاَمُ اللهِ مَعْ صَلاَتِهِ

٢- عَلَى نَبِيٍّ جَاءَ بِالتَّوْحِيدِ ... وَقَدْ خَلاَ الدِّينُ عَنِ التَّوْحِيدِ

٣- فَأَرْشَدَ الخَلقَ لِدِينِ الحَقِّ ... بِسَيْفِهِ وَهَدْيِهِ لِلحَقِّ

٤- مُحَمَّدِ العَاقِبْ لِرُسْلِ رَبِّهِ ... وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَحِزْبِهِ

٥- وَبَعْدُ: فَالعِلمُ بِأَصْلِ الدِّينِ ... مُحَتَّمٌ يَحْتَاجُ لِلتَّبْيِينِ

٦- لَكِنْ مِنَ التَّطْوِيلِ كَلَّتِ الهِمَمْ ... فَصَارَ فِيهِ الاِخْتِصَارُ مُلتَزَمْ

٧- وَهَذِهِ أُرْجُوزَةٌ لَقَّبْتُهَا: ... جَوْهَرَةَ التَّوْحِيدِ قَدْ هَذَّبْتُهَا

٨- وَاللهَ أَرْجُو فِي القَبُولِ نَافِعًا ... بِهَا مُرِيدًا فِي الثَّوابِ طَامِعًا

٩- فَكُلُّ مَنْ كُلِّفَ شَرْعًا وَجَبَا ... عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ مَا قَدْ وَجَبَا

١٠- للهِ وَالجَائِزَ وَالمُمْتَنِعَا ... وَمِثْلَ ذَا لِرُسْلِهِ فَاسْتَمِعَا

١١- إِذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ فِي التَّوْحِيدِ ... إِيمَانُهُ لَمْ يَخْلُ مِنْ تَرْدِيدِ

١٢- فَفِيهِ بَعْضُ القَوْمِ يَحْكِي الخُلْفَا ... وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الكَشْفَا

١٣- فَقَالَ: إِنْ يَجْزِمْ بِقَوْلِ الغَيْرِ | كَفَى وإلا لَمْ يَزَلْ فِي الضَّيْرِ
١٤- واجْزِمْ بأنَّ أوَّلاً مِمَّا يَجِبْ | مَعْرِفَةٌ وفيهِ خُلْفٌ مُنْتَصِبْ
١٥- فَانْظُرْ إِلَى نَفْسِكَ، ثُمَّ انْتَقِلِ | لِلعَالَمِ العُلْوِيِّ ثُمَّ السُّفْلِي
١٦- تَجِدْ بِهِ صُنْعًا بَدِيعَ الحِكَمِ | لَكِنْ بِهِ قَامَ دَلِيلُ العَدَمِ
١٧- وكُلُّ مَا جَازَ عَلَيْهِ العَدَمُ | عَلَيْهِ قَطْعًا يَسْتَحِيلُ القِدَمُ
١٨- وفُسِّرَ الإِيمَانُ بالتَّصْدِيقِ | والنُّطْقُ فِيهِ الخَلْفُ بالتَّحْقِيقِ
١٩- فَقِيلَ: شَرْطٌ كالعَمَل وقِيلَ: بَل | شَطْرٌ والإِسْلاَمَ اشْرَحَنَّ بالعَمَل
٢٠- مِثَالُ هذَا: الحَجُّ والصَّلاَةُ | كَذَا الصِّيَامُ فَادْرِ والزَّكَاةُ
٢١-ورُجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ | بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَانِ
٢٢- ونَقَصُهُ بنَقْصِهَا، وقِيلَ: لاَ | وقِيلَ: لاَ خُلْفَ كَذَا قَدْ نُقِلاَ
٢٣- فَواجِبٌ لهُ الوُجُودُ والقِدَمْ | كَذَا بَقَاءٌ لاَ يُشَابُ بالعَدَمْ
٢٤-وأنَّهُ لِمَا يَنَالُ العَدَمُ | مُخَالِفٌ بُرْهَانُ هَذَا القِدَمُ
٢٥-قِيَامُهُ بالنَّفْس وحْدَانِيَّهْ | مُنَزَّهًا أوْصَافُهُ سَنِيَّهْ
٢٦- عَنْ ضِدٍّ أوْ شِبْهٍ شَرِيكٍ مُطْلَقَا | ووالِدٍ كَذَا الوَلَدْ والأَصْدِقَا

٢٧- وقُـــدْرَةٌ إِرَادَةٌ وغَـايَـرَتْ ... أمْـرًا وعِلمًــا والرِّضَـا كـما ثَبَتْ

٢٨- وعِلمُـهُ، ولاَ يُقَالُ مُكْتَسَـبْ ... فَاتْبَعْ سِبيلَ الـحَقِّ واطرَحِ الرِّيَبْ

٢٩- حَيَاتُـهُ كَـذَا الكَلاَمُ السَّـمْعُ ... ثُـمَّ البَـصَرْ بَـذِي أَتَانَـا السَّـمْعُ

٣٠- فَهَل لَـهُ إِدْرَاكٌ اوْ لاَ؟ خُلفُ ... وعِنْـدَ قَــوْمٍ صَـحَّ فيـهِ الوقْـفُ

٣١- حَيٌّ عَلِيـمٌ قَـادِرٌ مُـرِيـدُ ... سَـمِـعْ بَصِـيرٌ مَـا يَشَــا يُـرِيدُ

٣٢- مُتكَلِّـمٌ ثُمَّ صِفَـاتُ الذَّاتِ ... لَيْسَـتْ بغَيْـرٍ أوْ بعَـيْنِ الـذَّاتِ

٣٣- فَـقُــدْرةٌ بمُمْكِــنٍ تَعلَّقَتْ ... بـلاَ تَنَـاهِـي مَـا بـهِ تَعَلَّـقَـتْ

٣٤- ووحْدَةً أوْجِبْ لَهَا، ومِثْلُ ذِي ... إِرَادَةٌ والعِلــمُ لكِـــنْ عَـمَّ ذِي

٣٥- وعَمَّ أيْضًا واجِبًا والـمُمْتَنِعْ ... ومِثْــــلُ ذَا كَـلاَمُـهُ فَلنَتَّبِعْ

٣٦- وكُـلُّ مَوْجُودٍ أنِطْ لِلسَّمْعِ بهْ ... كَـذَا البَـصَرْ إِدْرَاكُـهُ إِنْ قِيـلَ بـهْ

٣٧- وغَـيْرُ عِلـمٍ هَـذِهِ كَـما ثَبَـتْ ... ثُـمَّ الـحَيَـاةُ مَـا بـشَيْ تَعَلَّـقَـتْ

٣٨- وعِنْـدَنَا أسْـمَـاؤُهُ العَظِيمَهْ ... كَــــذَا صِفَـــاتُ ذَاتِـهِ قَـدِيمَـهْ

٣٩- واخْتِيـرَ أنَّ اسْـمَـاهُ تَوقِيفَيَّهْ ... كَـذَا الصِّفَاتُ فاحْفَـظِ السَّمْعِيَّهْ

٤٠- وكُـلُّ نَصٍ أوْهَمَ التَّـشْبيهَا ... أوِّلْــهُ أوْ فَــوِّضْ ورُمْ تَــنْزِيـهَا

٤١- ونَــزِّهِ القُــرْآنَ أيْ كَـلاَمَهْ   عَـنِ الـحُـدُوثِ واحْـذَرِ انْتِقَامَهْ

٤٢- وكُـلُّ نَصٍ لِلـحُـدُوثِ دَلاَّ   اِحْمِـل عَـلَى اللَّـفْظِ الذَّي قَـدْ دَلاَّ

٤٣- ويَسْتَحِيلُ ضِـدُّ ذِي الصِّفَات   في حَقِّــهِ كالكَــوْن في الـجِهَاتِ

٤٤- وجَائِــزٌ في حقِّـهِ مَا أمْكَـنَا   إيـجَـادًا إعْدَامًـا كَـرَزْقِـهِ الغِنَى

٤٥- فَخَالِـقٌ لِعَبْـدِه ومَـا عَمِـل   مُـوفِّـقٌ لِـمَـــنْ أرَادَ أنْ يَصِـــل

٤٦- وخَـاذِلٌ لِـمَـنْ أرَادَ بُعْــدَهُ   ومُنْــجِـزٌ لِـمَـــنْ أرَادَ وعْـــدَهُ

٤٧- فَـوْزُ السَّـعِيدِ عِنْدَهُ في الأزلِ   كَــذَا الشَّــقِّي ثُـمَّ لَـمْ يَنْتَـقِلِ

٤٨- وعِنْدَنَـا لِلعَبْدِ كَسْـبٌ كُلِّـفَا   بـِهِ ولَـكِـنْ لا يُـؤَثِّـرْ فَـاعْـرِفَـا

٤٩- فَلَيْـسَ مَـجْبُورًا ولاَ اخْتِيَارَا   ولَيْـسَ كَــلاًّ يَفْـعَـلُ اخْتِـيَارَا

٥٠- فَإنْ يُـثِبْـنَا فَبمَحْـضِ الفَضْلِ   وإن يُعَــذِّبْ فَبمَحْـص العَــدْلِ

٥١- وقَوْلُـهُمْ: إنَّ الصَّلاَحَ واجِبُ   عَلَيْــهِ زُورٌ مَـا عَلَيْــهِ واجِـبُ

٥٢- أَلَـمْ يرَوْا إيـلاَمَـهُ الأطْفَالاَ   وشِبْـهَـهَا فَحَــاذِرِ الـمُحَــالاَ

٥٣- وجَـائِــزٌ عَلَيْـهِ خَلقُ الشَّـرِّ   والـخَيْرِ كَالإِسْلاَمِ وجَهْلِ الكُفْرِ

٥٤- وواجِـبٌ إيمَـانُـنَـا بالقَـدَرِ   وبالقَضَـا كَمَــا أتَـى في الـخَبَرِ

٥٥- ومِنْـهُ أنْ يُـنْظَـرَ بالأبْصَارِ لَكِـنْ بلـاَ كَيْـفٍ ولاَ انْحِصَارِ

٥٦- لِلمُؤْمِنِينَ إِذْ بجَائِزْ عُلِّقَتْ هَـذَا ولِلمُخْـتَـارِ دُنْـيَا ثَـبَـتَـتْ

٥٧- ومِنْهُ إِرْسَـالُ جَمِيعِ الـرُّسْلِ فَـلاَ وُجُوبَ بَل بمَحْضِ الفَضْلِ

٥٨- لكِـنْ بذَا إِيمَـانُـنَـا قَدْ وجَبَا فَـدَعْ هَـوى قَـوْمٍ بِهِـمْ قَـدْ لَعِبَـا

٥٩- وواجِـبٌ في حَقِّهِـمْ الامَانَـهْ وصِدْقُهُـمْ وضِـفْ لَهَـا الفَطَانَـهْ

٦٠- ومِثْـلُ ذَا تَبْلِيغُهُـمْ لِمَا أَتَـوْا ويَسْـتَحِيلُ ضِـدُّهَا كَمـا رَوَوْا

٦١- وجَائِـزٌ في حَقِّـهِمْ كـالأكْلِ وكَالجِمَـاعِ لِلنِّـسَـا في الـحِـلِّ

٦٢- وجَامِـعٌ مَعْنَـى الـذِّي تقَرَّرَا شَـهَادَتَا الإِسْـلاَمِ فَاطْـرَحِ المِـرَا

٦٣- ولَـمْ تكُـنْ نُـبُـوَّةٌ مُكْتَسَـبَهْ ولَوْ رَقَى في الـخَـيْرِ أعْلى عَقَـبَـهْ

٦٤- بَل ذاكَ فَضْلُ الله يُؤْتِيهِ لِـمَنْ يَشَاء جَـلَّ اللهُ واهِـبُ الـمِنَنْ

٦٥- وأفْضَلُ الـخَلقِ عَلَى الإِطْلاَقِ نَـبِيُّـنَـا فَمِـلْ عَنِ الشِّـقَاقِ

٦٦- والأنْـبيَـا يَلُونَـهُ في الفَضْـلِ وبَعْدَهُـمْ مـلاَئِكَـهْ ذِي الفَضْـلِ

٦٧- هَذَا وقَـوْمٌ فَصَّلُوا إِذْ فَضَّلُوا وبَعْـضُ كُلٍّ بَعْضَـهُ قَـدْ يَفْضُـلُ

٦٨- بالـمُعْجِـزَاتِ أُيِّـدُوا تَكَرُّمَا وعِصْـمَـةَ البَـارِي لِـكُلٍّ حَتِّـمَـا

٦٩- وخُصَّ خيرُ الخَلقِ أنْ قدْ تمَّما ... بهِ الجَمِيعَ رَبُّنا وعَمَّما

٧٠- بعْثَتَهُ، فَشَرْعُهُ لاَ يُنْسَخُ ... بغَيْرِهِ حَتَّى الزَّمَانُ يُنْسَخُ

٧١- ونَسْخُهُ لِشَرْعِ غَيْرِهِ وقَعْ ... حَتْمًا أذَلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعْ

٧٢- ونَسْخَ بَعْضِ شَرْعِهِ بالبَعْضِ ... أجِزْ، ومَا في ذَا لَهُ مِنْ غَضِّ

٧٣- ومُعْجِزَاتُهُ كَثِيرَةٌ غُرَرْ ... مِنْهَا كَلاَمُ اللهِ مُعْجِزُ البَشَرْ

٧٤- واجْزِمْ بمِعْرَاجِ النَّبي كما رَوَوْا ... وبَرِّئَنْ لِعَائِشَةْ مِمَّا رَمَوْا

٧٥- وصَحْبُهُ خَيْرُ القُرُونِ فَاسْتَمِعْ ... فَتَابِعِي فَتَابِعٌ لِمَنْ تَبِعْ

٧٦- وخَيْرُهُمْ مَنْ وُلِّيَ الخِلاَفَهْ ... وأمْرُهُمْ في الفَضْلِ كالخِلاَفَهْ

٧٧- يَلِيهُمُ قَوْمٌ كِرَامٌ بَرَرَهْ ... عِدَّتُهُمْ سِتٌّ تَمَامُ العَشَرَهْ

٧٨- فَأهْلُ بَدْرٍ العَظِيمِ الشَّانِ ... فَأهْلُ أحْدٍ بَيْعَةِ الرِّضْوانِ

٧٩- والسَّابقُونَ فَضْلُهُمْ نَصًّا عُرِفْ ... هذَا وفي تَعْيينِهِمْ قَدِ اخْتُلِفْ

٨٠- وأوِّلِ التَّشَاجُرَ الذَّي ورَدْ ... إنْ خُضْتَ فيهِ واجْتَنِبْ دَاءَ الحَسَدْ

٨١- ومَالِكٌ وسَائِرُ الأئِمَّهْ ... كَذَا أبُو القَاسِمْ هُدَاةُ الأُمَّهْ

٨٢- فَواجِبٌ تَقْلِيدُ حَبْرٍ مِنْهُمُ ... كَذَا حَكَى القَوْمُ بلَفْظٍ يُفْهَمُ

٨٣- وأثْبَتَنْ لِلأوْلِيَا الكَرَامَه ... ومَنْ نَفَاهَا فَانبِذَنْ كَلاَمَهْ

٨٤- وعِنْدَنَا أنَّ الدُّعاءَ يَنْفَعُ ... كَمَا مِنَ القُرْآنِ وعْدًا يُسْمعُ

٨٥- بكُلِّ عَبْدٍ حافِظُونَ وُكِّلُوا ... وكَاتِبُونَ خِيرَةٌ لَنْ يُهْمِلُوا

٨٦- مِنْ أمْرِهِ شَيْئًا فَعَل ولَوْ ذَهِل ... حَتَّى الأنِينَ في المَرَضْ كما نُقِل

٨٧- فَحاسِب النَّفْسَ وقَلِّل الأمَلاَ ... فَرُبَّ مَنْ جَدَّ لأِمْرٍ وصَلاَ

٨٨- وواجِبٌ إيمَانُنَا بالموْتِ ... ويَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ المَوْتِ

٨٩- ومَيِّتٌ بعُمْرِهِ مَنْ يُقْتَلُ ... وغَيْرُ هذَا بَاطِلٌ لاَ يُقْبَلُ

٩٠- وفي فَنَا النفس لَدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ ... واسْتَظْهَر السُّبْكِي بقَاهَا اللَّذْعُرِفْ

٩١- عَجْبَ الذَّنْبَ كالرُّوحِ لكِنْ صَحَّحَا ... المُزَنِيُّ لِلبِلَى ووضَّحَا

٩٢- وكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ قَدْ خَصَّصُوا ... عُمُومَهُ فَاُطْلُبْ لِمَا قَدْ خَصُّوا

٩٣- ولاَ تَخُضْ في الرُّوحِ إذْ مَا ورَدَا ... نَصٌّ مِنَ الشَّارِعِ لَكِنْ وُجِدَا

٩٤- لِمَالِكٍ هِيَ صُورَةٌ كَالجَسَدِ ... فَحَسْبُكَ النَّصُّ بهَذَا السَّنَدِ

٩٥- والعَقْلُ كالرُّوحِ ولكِنْ قَرَّرُوا ... فيهِ خِلاَفًا فَانْظُرَنْ مَا فَسَّرُوا

٩٦- سُؤَالُنَا ثُمَّ عَذَابُ القَبْرِ ... نَعِيمُهُ واجِبٌ كَبَعْثِ الحَشْرِ

٩٧- وقُل يُعادُ الجِسْمُ بالتَّحْقِيقِ عَنْ عَـدَمٍ وقِيـلَ عَنْ تَفْرِيقِ

٩٨- مَحْضَيْنِ لكِنْ ذَا الخِلافُ خُصَّا بالأنْبيَا ومَـنْ عَلَـيْهِمْ نُصَّا

٩٩- وفي إِعَادَةِ العَرَضْ قَوْلانِ ورُجِّحَتْ إِعَادَةُ الأعْيَانِ

١٠٠- وفي الزَّمَنْ قَوْلانِ والحِسَابُ حَقٌّ ومَا في حَقٍّ ارْتِيَابُ

١٠١- فَالسَّيِّئَاتُ عِنْدَهُ بالمِثْلِ والحَسَنَاتُ ضُوعِفتْ بالفَضْلِ

١٠٢- وباجْتِنَابٍ لِلكَبَائِرْ تُغْفَرُ صَغَائِرٌ وجَا الوُضُو يُكَفِّرُ

١٠٣- واليَوْمُ الآخِرْ ثُمَّ هَوْلُ المَوْقِفِ حَقٌّ فَخَفِّفْ يا رَحِيمُ واسْعِفِ

١٠٤- وواجِبٌ أخْذُ العِبادِ الصُّحُفَا كَمَا مِنَ القُرْآنِ نَصًّا عُرِفَا

١٠٥- ومِثْلُ هذَا الوَزْنُ والمِيزَانُ فَتُوزَنُ الكُتْبُ أوْ الأعْيَانُ

١٠٦- كَذَا الصِّرَاطُ فَالعِبادُ مُخْتَلِف مُرُورُهُمْ فَسَالِمٌ ومُنْتَلِفْ

١٠٧- والعرْشُ والكُرْسِيُّ ثُمَّ القَلَمُ والكاتِبُونَ اللَّوْحُ كُلٌّ حِكَمُ

١٠٨- لاَ لِاحْتِيَاجٍ وبِهَا الإِيمَانُ يَجِبُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ

١٠٩- والنَّارُ حَقٌّ أُوجِدَتْ كالجَنَّهْ فَلا تَمِلْ لِجَاحِدٍ ذِي جِنَّهْ

١١٠- دَاراً خُلُودٍ للسَّعِيد والشَّقِي مُعَذَّبٌ مُنَعَّمٌ مَهْمَا بَقِي

١١١ - إِيمانُنَا بِحوْضِ خَيْرِ الرُّسْلِ حَتْـمٌ قَـدْ كَـمَا جَاءَنَـا في النَّقْـلِ

١١٢ - يَنَـالُ شُرْبًا مِنْـهُ أقْوامٌ وفَوْا بعَهْدِهِـمْ، وقُـل يُذَادُ مَـنْ طَغَوْا

١١٣ - وواجِـبٌ شَـفَاعَةُ الْمُشَـفَّعِ مُحَمَّـدٍ مُـقَدَّمًـا لاَ تَـمْـنَعِ

١١٤ - وغَيْرُه مِنْ مُـرْتَضى الْأخْيَارِ يَشْـفَعْ كَمـا قَدْ جَـاءَ فِي الْأخْبَارِ

١١٥ - إِذْ جَائِـزٌ غُفْرَانُ غَيْرِ الكُفْرِ فَـلاَ نُكَـفِّـرْ مُـؤْمِنًـا بالـوزْرِ

١١٦ - ومَنْ يَمُتْ ولَمْ يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ فَأمْـرُهُ مُـفَـوَّضٌ لِرَبِّـهِ

١١٧ - وواجِبٌ تَعَذِيبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ كَبيـرَةً ثُـمَّ الـخُلُـودُ مُـجْتَنَبْ

١١٨ - وصِفْ شَهِيدَ الحَرْب بالحَيَاةِ ورِزْقُـهُ مِنْ مُشْتَهى الـجَنَّاتِ

١١٩ - والرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ مَا بِهِ انْتُفِعْ وقِيـلَ: لاَ بَل مَا مُـلِـكْ ومَا اتُّبِعْ

١٢٠ - فَـيَرْزُقُ اللهُ الحَـلاَلَ فَاعْلَمَا ويَــرْزُقُ الـمَكْـرُوهَ والـمُحَرَّمَا

١٢١ - في الاكْتِسَاب والتَّوكُّلِ اخْتُلِفْ والرَّاجِحُ التَّفْصِيلُ حَسْبَما عُـرِفْ

١٢٢ - وعِنْدَنَا الشَّيْءُ هُو الـمَوْجُودُ وثَابِـتٌ في الـخَارِجِ الـمَوْجُودُ

١٢٣ - وُجُودُ شَيْءٍ عَيْنُهُ والـجَوْهَرُ الفَـرْدُ حَـادِثْ عِنْدَنَـا لاَ يُنْـكَرُ

١٢٤ - ثُـمَّ الذُّنُوبُ عِنْـدَنَا قِسْمانِ: صَغِيـرَةٌ كَبيـرَةٌ فَـالثَّـاني

١٢٥ -مِنْهُ الـمَتَابُ واجِبٌ في الحَالِ ولاَ انْتِقَاضَ إنْ يَعُدْ لِلحَالِ

١٢٦ - لكِنْ يُجَدِّدُ تَوْبَةً لِـمَا اقْتَرَفْ وفي القَبُولِ رَأْيُهُمْ قَدِ اخْتَلَفْ

١٢٧ -وحِفْظُ دِينٍ ثُمَّ نَفْسٍ مَالٍ نَسَبْ ومِثْلُهَا عَقْلٌ وعِرْضٌ قَدْ وجَبْ

١٢٨ - ومَنْ لِـمَعْلُومٍ ضَرُورَةً جَحَدْ مِنْ دِينِنَا يُقْتَلُ كُفْرًا لَيْسَ حَدّْ

١٢٩ - ومِثْلُ هذَا مَنْ نَفى لِمُجْمَعِ أوِ اَسْتَبَاحَ كالـزِّنَا فَلتَسْمَعِ

١٣٠ - وواجِبٌ نَصْبُ إمَامٍ عَدْلِ بالـشَّرْعِ فَاعْلَمْ لاَ بحُكْمِ العَقْلِ

١٣١ - فَلَيْسَ رُكْنًا يُعْتَقَدْ في الدِّينِ فَلاَ تَزِغْ عَنْ أَمْرِهِ الـمُبِينِ

١٣٢ - إلاَّ بكُفْرٍ فَانْبذَنَّ عهْدَهُ فَاللهُ يَكْفِينَا أذَاهُ وحْدَهُ

١٣٣ - بغَيْرِ هذَا لاَ يُبَاحُ صَرْفُهُ ولَيْسَ يُعْزَل إنْ أُزِيلَ وصْفُهُ

١٣٤ - وأْمُرْ بعُرْفٍ واجْتَنِبْ نَمِيمَهْ وغِيْبَةً وخَصْلَةً ذَمِيمَهْ

١٣٥ - كالعُجْب والكِبْرِ وداءِ الحَسَدِ وكَالـمِرَاءِ والـجَدَل فاعْتَمِدِ

١٣٦ - وكُنْ كَما كانَ خِيَارُ الـخَلقِ حَلِيفَ حِلْمٍ تابعًا لِلحَقِّ

١٣٧ - فَكُلُّ خَيْرٍ في اتِّبَاعِ مَنْ سَلَف وكُلُّ شَرٍ في ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ

١٣٨ - وكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبِي قَدْ رَجَحْ فَمَا أُبِيحَ افْعَل ودَعْ مَا لَمْ يُبَحْ

١٣٩ - فَتَابعِ الصَّالِحَ مِـمَّنْ سَـلَفَا وجَـانِـب البدْعَــةَ مِـمَّـنْ خَلَفَا

١٤٠ - هذَا وأرْجُو اللهَ في الإِخْلاصِ مِـنَ الرِّيَـاءِ ثُـمَّ في الـخَـلاَصِ

١٤١ - مِنَ الرَّجِيمِ ثُمَّ نفْسِي والهَوى ومَـنْ يَمِـل لِـهـؤُلا قَــدْ غَوى

١٤٢ - هذَا وأرْجُــو اللهَ أنْ يَمنَحَنَا عِنْــدَ السُّــؤَالِ مُطْلَقًا حُجَّتَنَا

١٤٣ - ثُمَّ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ الدَّائِمُ عَــلى نَبِــيٍ دَأْبُـــهُ الـمَرَاحِمُ

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صلِّ على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلّى الله على سيدنا محمّد الفاتح الأمين، وعلى آله الأكرمين، وعلى صحابته وأهل طاعته أجمعين، أما بعد:

فيقول العبد الفقير الحقير، اللاجئ إلى حلم ربه اللطيف الخبير، إبراهيم اللقانيّ، حقّق الله له ولأحبته أحاسن الأمانيّ:

هذا ما التمس منّي بعض الإخوان وصالح الخلّان، جمعني الله وإيّاهم في فراديس الجنان، ومتّعني وإيّاهم برؤيته من غير سبق مؤاخذةٍ ولا امتحانٍ، من تعليق على مقدّمتي التي وضعتها في العقائد كعقْد الجيد، وسمّيتها بـ: «**جوهرة التوحيد**»، يحل منها إن شاء الله تعالى كلّ ما خفي معناه، واستصعب مبناه، تحرّيت فيه ألفاظ الأئمة غالباً، إلا قليلاً بالمعنى، وربما نبّهت على أكثره، لأنهم أحقّ أن يقتدى بهم، وتقتفى آثارهم، غير ملتفتٍ إلى ما عساه يعيبه الجهول، ويريد البارع أن يرتقي به من حضيض الخمول، من كوني أخذت عبارات السّادات، وانتحلتُ ألفاظَ مَنْ يُقتدى بهم في الدِّيانات، وأنه حملني على ذلك القصور، فإنه لا يلتفت إلى مثل هذا إلا من هو في بحار العجب مغمور، وسمّيته بـ: «**عُمدةِ المريدِ لجوهرةِ التّوحيدِ**»، جعله الله مع عموم النّفع به خالصاً لوجهه الكريم، وموصلاً للإقامة في جنّات النّعيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم.

ثمّ لما كان تأليف هذا الكتاب أمراً ذا بال، ليس تابعاً، ولا وسيلةً لغيره، وكلُّ ما هو كذلك تُطلَب بداءته باسم الله؛ اقتداءً بافتتاح الكتاب، وجرياً على ما وقع عليه اتّفاق عمل أولي الألباب، وعملاً بقول النبيّ الأوّاب: «كلّ أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»[1].

(١) أخرجه ابن ماجه (١: ٦١٠ رقم ١٨٩٤) بلفظ: «كل أمر ذي بال، لا يبدأ فيه بالحمد، أقطع».

ابتدأه بها، فقال: (**بسم الله**)، أي أؤلّف، على ما هو الأولى؛ أما **أولويّة خصوص مادّة التّأليف**، فلأنّ الذي يتلوها هنا مؤلّف، والتّالي لما في كلّ محلٍّ من الأعمال المفتتحة بها منبّه على المقدّر المحذوف، مع أنّ كلّ جزءٍ منه مؤلّف، فيفيد ملابستها لجميع التأليف، دون: أفتتح، وأبتدئ، **وأما أولويّة الفعليّة**، فلأنّ العمل للأفعال بالأصالة، **وأما أولويّة التّأخير**، فلإفادة تقديم المعمول الاختصاص، كما في: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١]، وكما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]، والردّ على المشركين، حيث كانوا يبدؤون أعمالهم بأسماء معبوداتهم، فيقولون: باسم اللّات والعزّى مثلاً.

وهذه الرعاية في هذا المقام لا توجب ذلك على الدّوام، فقد جاء: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] مقدّم العامل، حيث كان الأهمّ الأمر بالقراءة. على أنه يجوز تعلّق «**باسم ربك**» بـ «**اقرأ**» الثاني، ومعنى «**اقرأ**» الأوّل: أوجد القراءة، من غير اعتبار تعديته إلى مقروءٍ، كما في نحو: فلان يعطي.

وليس تقديم «**باسم**» على «**الله**» مخرجاً للبداءة عن كونها باسمه تعالى، لأنّ الغرض من الإتيان به جعله وسيلةً للبداءة باسمه على وجهٍ يفيد عموم التبرّك بكلّ أسمائه، على ما تفيده الإضافة، ولا شكّ أنّ الباء من تتمّة تلك الوسيلة، أو الفرقُ بين اليمين والتيمّن.

وكسرت الباء وقاعدة الحروف المفردة: البناء على الفتح؛ لتناسب حركة بنائها عملها، ولـمّا لم تكتب الألف بعدها على ما هو قاعدة الخطّ لكثرة الاستعمال طوّلت الباء عوضاً عنها تطويلاً لا يبلغ مقدار الألف عرفاً.

وهي إما للمصاحبة والملابسة، وإما للآلة والاستعانة، والأوّل قال فيه الزمخشريّ: أعرب وأفصح وأحسن[1].

---

(١) الزمخشري، «الكشاف» تفسير الفاتحة (١: ٤٨).

والاسم لغةً: ما دلّ على مسمّى، **وعرفاً**: ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترنٍ بزمانٍ وضعاً.

والخلف في مسألة اتّحاد الاسم والمسمّى وعدمه لفظيّ عند المحقَّقين، على أنّ المختار أنه غيره عند الإطلاق كما يأتي تحريره.

وهو عند البصريّين مشتقّ من السُّمُوِّ، وهو العلوّ، لأنه يدلّ على مسمّاه، فيعليه على منصّة الظّهور، ويظهره من حضيض الخفاء، وعند الكوفيّين من الوسم، وهو العّلامة، لأنه علامة على مسمّاه.

فهو على الأوّل من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال، وبنيت أوائلها على السكون، وأدخل عليها مُبْتَدَأً بها همزة الوصل، لأنّ من دأب العرب الابتداء بالمتحرك والوقف على السّاكن، فالوزن قبل التغيير «فعْل»، وبعد التغيير والحذف «افع»، ويشهد له تصريفه على أسماءٍ وأسامٍ وسُمِّيت، ومجيء سمىً كهدىً.

وعلى الثّاني من الأسماء التي حذفت فاؤها وعوّض عنها همزة الوصل، فالوزن قبل التّغيير «فعْل»، وبعده «**اعْل**»، ورجّح هذا بقلّة الإعلال بالنّسبة لمذهب البصريّين، وما استدلّوا به من التّصاريف لا دليل فيه لجواز كونه من باب القلب المكانيّ، وردّ بأنّه القلب بعيد لعدم اطّراده في تصاريف الكلمة، وبأنه خلاف الأصل وعنه مندوحة، وبأنه لم يعهد دخول همزة الوصل على ما حذف صدره في كلامهم، ولذا قالوا: «**عدة**»، ولم يقولوا: «**اعْد**»، بخلاف ما حذف عجزه من نحو: «**ابن**» و«**است**»، وقيل: لا حذف ولا تعويض، وإنما أبدل من الواو همزة، كما في: إعاء وإشاح، ثمّ لما كثر استعماله عوملت همزته معاملة همزة الوصل، وعليه؛ فالوزن «**فعل**» على كلّ حال، وفيه لغات جمعت في قول القائل:

سماً سم اسم سماة كذا سماً ... وزد سمة والأول أثْلثْه ترْشد

ذكره ابن عوّادٍ في منظومة له.

و«الله»: أصله: «إله» حذفت الهمزة، وعوّض عنها حرف التّعريف، ثمّ جعل علماً للذّات الواجب الوجود الخالق للعالم، أي للذّات المنطبق عليه هذه الصّفات، فهي تعيين للموضوع له بذكر أوصاف كلّية تنطبق عليه، مع أنه في نفسه غير كلّي.

وزعم بعضهم أنه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحقّ للعبوديّة، وكلّ منهما كلّي انحصر في فردٍ، فلا يكون علماً؛ لأنّ مفهوم العلم جزئيّ، فمنع: بأنا لا نسلم أنه اسم لـهذا المفهوم الكلّي، وإلّا لما أفاد: «لا إله إلا الله» التوحيد بالأصالة، لأنّ الكلّي ـ من حيث هو كلّي ـ يحتمل الكثرة والتّعدّد، والصّواب: أنه عربيّ عند الأكثر، وزعم البلخيّ[1] من المعتزلة أنه معرّب، فقيل: عبريّ، وقيل: عبرانيّ، وقيل: سريانيّ.

قال بعضهم: وأكثر أهل العلم على أنه الاسم الأعظم، واختار النوويّ[2] تبعاً لجماعةٍ أنه الحيّ القيّوم، قال: ولذلك لم يرد في القرآن إلا قليلاً؛ في البقرة، وآل عمران، وطه[3].

فإن قلت: ورد أنّ الاسم الأعظم إذا دعي الله به أجاب، وإذا سئل به أعطى، والمشاهدة في ذين بخلاف هذا، **قلت**: تخلّف الإجابة إما لانتفاء شرطٍ، أو وجود مانعٍ، كأكل الحرام، وعدم صدق النيّة وإخلاص الطّويّة، والخوف من خالق البريّة.

---

(١) عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي. قال الخطيب: من متكلّمي المعتزلة البغداديين، صنّف في الكلام كتباً كثيرة و أقام ببغداد مدّة طويلة و انتشرت بها كتبه، ثمّ عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. «تاريخ بغداد» (٩: ٣٨٤).

(٢) أبو زكريا النواوي الحافظ، يحيى بن شرف بن مرى بن حسن، مفتي الأمة شيخ السلام، الفقيه الشافعي الزاهد، أحد الاعلام؛صاحب التصانيف النافعة، له: «الروضة»، و«رياض الصالحين»، وغيرها. «فوات الوفيات» (٤: ٢٦٤).

(٣) قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [آل عمران: ٢]، وقال الله عزّ قائلاً: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ وَقَدۡ خَابَ مَنۡ حَمَلَ ظُلۡمٗا ﴾ [طه: ١١١].

و(**الرّحمن الرّحيم**)، اسمان بنيا للمبالغة من «رحم»، كالغضبان والعليم من «غضب» و«علم»، فهما في الأصل صفتان مشبّهتان. وأورد أنّ الصّفة المشبّهة لا تشتقّ إلا من لازمٍ، وأجيب بأنّ الفعل المتعدّي قد يجعل لازماً بمنزلة أفعال الغرائز، فيحوّل إلى «فَعُل» بالضمّ، ثم يشتقّ منه. على أنّ سيبويه قد نصّ على أنّ الرحيم صيغة مبالغةٍ في قولهم: هو رحيمٌ فلاناً، وعليه فلا إشكال في الرّحيم.

والرّحمة لغة: رقّة القلب وانعطاف يقتضي التفضّل والإحسان، ومنه: «الرّحم» لانعطافها على ما فيها.

فإن قلت: فكيف اشتقّ الاسمان الكريمان منها، مع استحالة اتصاف مسمّاهما بمعناها اللّغويّ، إذ هو من الكيفيّات النّفسانيّة التابعة للمزاج، وهو تعالى منزّه عنها.

قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده؛ لأنّ الملك إذا عطف على رعيته ورأف بهم أصابهم معروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنّف بهم ومنعهم خيره ومعروفه.

والحاصل أنّ أسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال اختياريّة، دون المبادئ التي تكون انفعالاتٍ.

وفي الرّحمن من المبالغة ما ليس في الرّحيم، لأنّ زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى غالباً عند اتّحاد نوع المشتقّات، كما في قَطَعَ وقَطَّعَ، لكن تارةً تُؤخذ باعتبار الكميّة، وأخرى باعتبار الكيفيّة.

فعلى الأوّل قيل: يا رحمنَ الـدّنيا، لأنه يعمّ المؤمن والكافر، و: رحيم الآخرة، لأنه يخصّ المؤمن.

وعلى الثّاني قيل: يا رحمن الدّنيا والآخرة ورحيم الدّنيا، لأنّ النّعم الأخرويّة كلّها جسام، وأما النعم الدّنيوية فجليلة ودقيقة.

وقدّم (الله) عليهما لأنه اسم ذاتٍ، وهما اسما صِفةٍ، والذّاتُ مقدّم على الصّفة، فما دلّ

عليه مقدّم على ما دلّ عليها، وقدّم الرّحمن، والقياس يقتضي التّرقي من الأدنى إلى الأعلى لتقدّم رحمة الدّنيا، ولأنه خاصّ، إذ لا يقال لغير الله، بخلاف الرحيم، والخاصّ مقدّم على العامّ، ولأنه أبلغ من الرّحيم على ما سبق على الأصحّ، فيكون الرحيم تتمةً ورديفاً ليتناول ما لطف من الرّحمة ودقّ، واختار هذا الزّمخشريّ، وهذا كلّه مبنيٌّ على أنّ الرّحمن صفة، وهو كذلك بحسب الأصل، لكنه صار علماً بالغلبة، فقد قال ابن هشامٍ[(١)]: الحقّ قول الأعلم[(٢)] وابن مالكٍ[(٣)] أنه ليس بصفة، بل علم، قال: وبهذا لا يتوجّه السّؤال.

قال: وينبني على علميّته أنه في البسملة ونحوها بدل لا نعت، وأنّ الرّحيم بعده نعت له لا نعت لاسم الله تعالى، إذ لا يتقدّم البدل على النّعت، قال: ومما يوضح أنه غير صفةٍ مجيئه كثيراً غير تابعٍ، نحو: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢]، ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسۡجُدُواْۤ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠].

قال الشّيخ زكريّا الأنصاريّ[(٤)]: **قلت**: لا يمنعُ غلبةُ علميّتِهِ اعتبارَ وصفيّته الأصليّة، فيجوز كونه نعتاً باعتبارها، وأمّا مجيئه غير تابع فلا يدلّ على عدم اعتبارها، لأنّ الموصوف

---

(١) «مغني اللبيب».

وابن هشام، هو أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري، من أئمة النحو العربي، فاق أقرانه شهرة وشأى من تقدمه من النحويين وأعيا من أتى بعده، لا يشق له غبار في سعة الإطلاع وحسن العبارة وجمال التعليل، صالح ورع. «بغية الوعاة» (٢: ٦٣).

(٢) يوسف بن سليمان بن عيسى الشنتمري الأندلسي، أبو الحجاج المعروف بالأعلم: عالم بالأدب واللغة، ولد في شنتمري الغرب، ورحل إلى قرطبة وكف بصره في آخر عمره ومات في إشبيلية، كان مشقوق الشفة العليا، فاشتهر بالأعلم. من كتبه: «شرح الشعراء الستة». «الأعلام» (٢: ٢٣٣).

(٣) محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين، أحد الأئمة في علوم العربية، ولد في جيان بالأندلس، وانتقل إلى دمشق فتوفي فيها. أشهر كتبه: «الألفية» في النحو. «الأعلام» (٦: ٢٣٣).

(٤) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري هو قاضٍ، محدث، فقيه، ومفسر شافعي. ولد بقرية الحلمية، كان بارعاً في سائر العلوم الشرعية وآلاتها حديثاً وتفسيراً وفقهاً وأصولاً وعربية وأدباً ومعقولاً ومنقولاً. «شذرات الذهب» (٨: ١٣٤).

إذا علم جاز حذفه وبقاء صفته، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [فاطر: ٢٨]، أي: نوع مختلف ألوانه.

و«**اسم**» مجرور بالباء، والله مجرور بالمضاف على الأصحّ، لا بالإضافة، ولا بالحرف المنويّ على الصّحيح، وكذا «الرّحمن الرّحيم»، لأنّ العامل في التّابع هو العامل في المتبوع، إلا في البدل، فإنّ عامله مقدّرٌ، على الرّاجح فيهما.

وفي صرف الرّحمن مجرّداً من «**ال**» مذهبان مبنيّان على أنّ الشّرط في منع الصّرف وجود «**فعلى**» أو انتفاء «**فعلانة**»، قال بدر الدّين: «وأما إذا كان بـ«**ال**» فإنه يجرّ بالكسرة بلا كلامٍ، وهل هو مصروف حينئذٍ؟ فيه الخلاف المشهور في النّحو».

والوقف على (**بسم الله**) قبيح، للفصل بين التّابع والمتبوع، وعلى (**الرّحمن**) كذلك، وقيل: كافٍ، وعلى (**الرحيم**) تامّ، وتخصيص البسملة بهذه الأسماء مع أنّ أسماءه على ما قاله القشيريّ[(١)] ألف ثلاثمئةٍ في التّوراة، وثلاثمئة في الزّبور، وثلاثمئة في الإنجيل، وتسعة وتسعون في القرآن، وواحد في صحف إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، ليعلم العارف أنّ المستحقّ لأن يستعان به في مجامع الأمور هو المعبود الحقيقيّ الذي هو مولي النّعم كلّها، عاجلها وآجلها، جليلها ودقيقها، فلا يستحى من طلب دقيقها، على ما هو العرف في سؤال العظماء من المخلوقين، مبالغةً منه تعالى في الإحسان والكرم ومزيد اللّطف بالعباد.

وجملة البسملة لم يتعرّضوا لخبريّتها ولا لإنشائيّتها، وكلّ منهما لا يخلو عن صعوبةٍ، وسيأتي بيانها.

* [في حكم الإتيان بالبسملة في الشعر والنظم]:

فإن قلت: هذه المقدّمة شعر، وقد نصّ الشّعبيّ والزّهريّ على أنه لا يكتب في الشّعر «بسم الله الرحمن الرحيم».

---

(١) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر، الملقب بـ زين الإسلام. «طبقات الشافعية» (٥: ١٣٥).

قلت: نصّ سعيد بن جبير على جواز ذلك، وتابعه على ذلك الجمهور، قال الخطيب: وهو المختار. على أنّ بعض العلماء قال: إن محلّ الخلاف في غير الشّعر المحتوي على علم أو وعظ، وإلا فلا شكّ في دخوله في كتب العلم المطلوب افتتاحها بذلك، كما أنّ محلّه أيضاً الشعر غير المحرّم والمكروه، فإنّ التّسمية لا تشرع فيهما اتّفاقاً.

خاتمة:

نقل شيخنا سالم السّنهوريّ[١] رحمه الله تعالى عن بعض العلماء أنه رأى بخطّ الجلال المحلّيّ[٢] أنّ صاحب «**الاستغنا في شرح أسماء الله الحسنى**» حكى عن شيخه أبي بكر التونسيّ أنه قال: أجمع علماء كلّ ملّة على أنّ الله تعالى افتتح كلّ كتابٍ له ببسم الله الرّحمن الرّحيم.

قلت: قال يوسف بن عمر: هي مبدأ كلمات الله.

قيل: أنزلت على آدم، وكانت سبب توبته حين أكل من الشّجرة، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على نوحٍ، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على إبراهيم، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على موسى، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على سليمان، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على عيسى، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على سيدنا محمد ﷺ، وقيل: لم ترفع، بل لم تزل تتنقل من نبيٍّ إلى نبيٍّ، وهو ظاهر إن لم يكن صريحاً فيما قاله التونسيّ، فليتأمّل.

* * *

---

(١) سالم بن محمد عز الدين بن محمد ناصر الدين السنهوري، فقيه مصري، كان مفتي المالكية في عصره، ولد بسنهور، وانتقل إلى القاهرة حيث تعلم وتوفي، من مؤلفاته: «تيسير الملك الجليل لجمع الشروح وحواشي خليل». «الأعلام» (٣: ٧٢).

(٢) أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد بن كمال الدين محمد بن إبراهيم الأنصاري المحليّ الأصل، نسبة للمحلة الكبرى من الغربية، القاهري الشافعي، ولد بالقاهرة ونشأ بها فقرأ القرآن وحفظ المتون واشتغل في فنون العلم..«شذرات الذهب» (٩: ٤٤٧).

وأمّا (الحمد)، أي اللّفظيّ، فهو لغةً: الثّناء باللّسان على الفعل الجميل الاختياريّ على جهة التّعظيم، سواء كان في مقابلة نعمة أم لا، فدخل في الثّناء الحمد وغيره، كالمدح، وخرج باللّسان: الثناء بغيره، كالحمد النفسيّ، وبالجميل: الثناء باللّسان على غير الجميل، ثمّ المراد بالجميل ما يكون جميلاً عند الحامد والمحمود، أو الحامد فقط، أو المحمود فقط بزعم الحامد، فيدخل الثناء بنهب الأموال وقتل الرّجال عند من يرى ذلك كمالاً كأعراب إفريقيّة، على ما قال بعض «شرّاح الرّسالة»، وبالاختياريّ: المدح، فإنه يعمّ الاختياريّ وغيره، تقول: مدحت اللّؤلؤة على حسنها، ومدحت زيداً على رشاقة قدّه، دون حمدتها، ومن قال إنه مرادف للحمد زعم أنّ الأوّل من هذين مولّد، والثّاني منهما خطأ، أو مؤوّل بأنه يدلّ على فعلٍ اختياريٍّ، وعليه؛ فقيد الاختياريّ بيان للماهيّة لا للاحتراز، وعلى جهة التّعظيم: مخرج لما كان على جهة الاستهزاء والسّخرية، نحو: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، ومتناول للظّاهر والباطن، إذ لو تجرّد الثناء على الجميل عن مطابقة الاعتقاد، أو خالفه أفعال الجوارح؛ لم يكن حمداً، بل تهكّم أو تمليح، وهذا لا يقتضي وجود الجوارح والجنان في التّعريف، لأنهما اعتبرا فيه شرطاً لا شطراً[(١)].

واعترض على التّعريف المذكور للحمد بأنه يلزم على تقييده بالاختياريّ أن لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتيّة حمداً له، وليس كذلك، وأجيب بأنه يتناوله تبعاً، وبأنها مختارة له، لا بمعنى إيجاده لها، بل بمعنى أنّ ذاته اقتضت وجودها على ما هي عليه، فتنزّل منزلة أفعال اختياريّةٍ، فالحمد عليها باعتبار[(٢)] تلك الأفعال الاختياريّة، فالمحمود عليه اختياريّ في المآل.

---

(١) شرطاً؛ أي خارجاً عن الماهية، فلا يقتضي ذكره في التعريف، خلاف ما لو كانت شطراً؛ أي داخلة في الماهية، فيقتضي ذكرها فيه.

(٢) قوله: «باعتبار» متعلق بمحذوف هو خبر «الحمد»، وتقديره: كائن أو موجود، أو على ما عند النحاة.

وأمّا **الحمد العرفيّ** فليس هو عبارةً عن قول القائل: الحمد لله، بل هو: فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً، وذلك الفعل؛ إمّا: فعل القلب، أعني: اعتقاد اتّصافه تعالى مثلاً بصفات الكمال والجلال، أو: فعل اللّسان؛ أعني ذكر ما يدلّ على ذلك الاتّصاف، أو: فعل الجوارح؛ وهو الإتيان بأفعال دالّةٍ على ذلك.

* [في تعريف الشكر لغة واصطلاحاً]:

فائدة:

اعلم أنّ التعرّض للشّكر بعد التعرّض للحمد لـمّا صار عند المصنّفين كالمتّفق عليه، وإن لم تفتتح الكتب إلّا بالحمد خاصّةً، والسبب في ذلك قربه من الحمد معنىً، وقرنه به استعمالاً، تخليصاً للسّامع من ورطة الحيرة، وهل هو مساوٍ أو لا؟ ناسب أن نتعرّض له، فنقول:

ليس **الشّكر** عبارةً عن خصوص قول القائل: الشّكر لله، بل هو **لغةً**: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً.

واصطلاحاً: صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السّمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق له وأعطاه لأجله، كصرف النّظر إلى مطالعة مصنوعاته، والسّمع إلى تلقي ما ينبئ عن مرضاته، والاجتناب عن منهيّاته، وعلى هذا يكون الحمد اصطلاحاً أعمّ من الشّكر عرفاً عموماً مطلقاً، لعمومه النّعمة الواصلة إلى الحامد وغيره، واختصاص الشّكر بما يصل إلى الشّاكر، لإطلاق المنعم في تعريف الحمد عن قيد كونه منعماً على الحامد أو غيره؛ فيتناولهما، وتخصيصه في تعريف الشّكر بالله تعالى ونعمته واصلةً منه إلى عبده الشّاكر؛ فيختصّ المنعم في الشّكر بكونه منعماً على الشّاكر، وأيضاً؛ فعل القلب أو اللّسان وحده مثلاً قد يكون حمداً، وليس بشكرٍ أصلاً، إذ قد اعتبر فيه شمول الآلات، وأيضاً الشّكر بهذا المعنى لا يتعلّق بغيره تعالى، بخلاف الحمد.

فإن قلت: هل هذه النّسبة بين العرفيَّين بحسب الوجود أو بحسب الحمل؟

قلت: بحسب الحمل، لأنّ مفهوم الحمد: فعل... الخ، ومفهوم الشّكر: صرف العبد... الخ، ولا شكّ أنّ صرف العبد جميع آلاته... إلخ فعلٌ ينبئ... الخ، وأما توهّم أنّ المحمول فعل القلب مثلاً، وهو جزء من صرف الجميع، فلا يكون محمولاً على صرف الجميع فغلط من باب اشتباه مفهوم الشّيء بما صدق هو عليه، كما لا يخفى.

لا يقال: صرف الجميع أفعال متعدّدة، فلا يحمل عليه فعل واحد لاستحالة حمل الواحد على الجمع، لأنه قيل: هو فعل واحد قد تعدّد متعلّقه، فلا ينافي وصفه بالوحدة، كما يقال: صدر عن زيد فعل واحد هو ضرب القوم مثلاً، وإيضاحه أنّ المركّب قد يوصف بالوحدة الحقيقيّة كبدنٍ واحدٍ، والاعتباريّة كعسكرٍ واحدٍ، وصرف الجميع من قبيل الثّاني، كما لا يخفى على ذي تدبّرٍ.

وأمّا النّسبة بين الحمدين؛ فهي العموم والخصوص من وجهٍ، وأمّا بين الشّكرين فهي العموم والخصوص المطلق، وكذا بين الشّكر العرفيّ والحمد اللّغويّ، وكذا بين الحمد العرفيّ والشّكر اللّغويّ أيضاً إذا قيّدت النّعمة في اللغويّ بوصولها إلى الشّاكر، وإذا لم تقيّد كانا متّحدين، كما هو مبيّن.

قال شيخنا سالم السنهوريّ: ولا يخفى أنّ النسبة الثّالثة من هذه النّسب الأربع إنّما هي بحسب الوجود دون الحمل. انتهى، وقد تبع فيه بلديَّنا العلامة ناصر الملّة والدّين اللّقانيّ، وفيه نظر.

* [في تعريف المدح لغة واصطلاحاً]:

تتمة:

المدح لغة: الثناء باللسان على الجميل مطلقاً على جهة التعظيم، أي سواء كان اختيارياً أو لا، **وعرفاً**: ما يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل.

فإن قلت: فما النسبة بينه وبين كلٍّ من الحمدين والشكرين؟

قلت: لا أظنها تخفى عليك بعد تأمُّلك ما تقدَّم إن شاء الله تعالى.

ثمّ اعلم أن ما قدمناه هو مذهب المحققين.

وقيل: الحمد والشكر لغة مترادفان، وقيل: الحمد مختص بالقول، والشكر مختص بالفعل، وسياق كلام الزمخشري في «الكشاف» وصريحه في «الفائق» يدلان على الترادف.

* [في أمورٍ يتوقف عليها الحمد والشكر والمدح]:

تنبيه:

لا يخفى أن كلاً من مفاهيم تلك الحقائق الثلاث لا بد له من خمسة أمور؛ وصف وواصف وموصوف وموصوف عليه وموصوف به، فالوصف في مفهوم الحمد مثلاً الحمد والواصف الحامد والموصوف المحمود والموصوف عليه المحمود عليه، والموصوف به المحمود به، وقس به المدح والشكر، ووجه تغاير الأخيرين أعني الموصوف عليه والموصوف به أنّ الواصف كثيراً ما يلاحظ في موصوفٍ صفة من صفاته، ثمّ يصفه بحسب ملاحظة هذه الصفة بما فيه من باقي صفاته، كأن يلاحظ كرمه فيصفه بالعلم والشجاعة، فالتغاير بينهما هنا حقيقي وقد يكون التغاير بينهما اعتبارياً فقط، كأن يحمده على شجاعته بها، فإنّ فيها حيثيتين؛ كونها موصوفاً عليها وكونها موصوفاً بها، فهي باعتبار الحيثية الأولى محمود عليها، وباعتبار الحيثية الثانية محمود بها، وتحقيقه أنّ المحمود به ما يقع به الحمد، والمحمود عليه ما يقع الحمد بإزائه ومقابله.

واعلم أن الحمد مختص بالله تعالى كما أفادته الجملة، سواء جعلت لام التعريف فيه للاستغراق كما عليه الجمهور، وهو ظاهر، أم للجنس كما نبه عليه الزمخشري، لأن لام (لله) للاختصاص، فلا فرد منه لغيره، أم للعهد كالتي في قوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]، كما نقله الشيخ عز الدين[١]، وأجازه الواحدي على معنى أنّ الحمد الذي حمد الله به نفسه

(١) هو أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن مهذّب السلمي، =

وحمده به أنبياؤه وأولياؤه مختص به، والعبرة بحمد من ذكر فلا فرد منه لغيره.
وأولى الثلاثة الجنس، وكما يقال للام التعريف أنَّها لام الجنس يقال إنها لام الحقيقة والطبيعة والماهية المطلقة.

وأنّ ضد الحمد الذم، وضدّ الشكر الكفر، وضد المدح الهجو، وضد الثناء النثاء، بتقديم النون على المثلثة على المشهور، يقال: أثنى عليه إذا ذكره بخير، وأنثى عليه إذا ذكره بشرّ.

(لله) تقدم أنه اسم للذات الواجب الوجود، والحق أنه علم عربي غير مشتق كما ذهب إليه الخليل وسيبويه، وأما الاعتراض عليه بأنّ ذاته المقدسة من حيث هي من غير اعتبار أمر آخر غير معقولة للبشر فلا يمكن أن يدلّ عليها بلفظ يوضع بإزائها، وبأنه لو كان علماً لكان دالاً على مجرّد الذات فلا يصح ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] فقد أجيب عنه بأنّ الواضع هو الله تعالى، وعلى أنه [من وضْع][1] العرب فعلم الواضع بالكُنْه ليس شرطاً، فلم لا يجوز الوضع لذاته بعد العلم بها بوجهٍ ما، وبأنّ الجار والمجرور في الآية متعلقان بيعلم، والجملة خبر ثانٍ، أو هي الخبر والله بدل.

وذهب البيضاويّ إلى أنّه وصْف في أصله مشتق، ثم صار علماً بالغلبة خاصاً به لا يطلق على غيره تعالى، وذهب الزمخشري إلى أنه اسم جنس في أصله ككتاب وإمام، يقع على كل معْبودٍ بحق أو باطل، ثم غلب بعد تعريفه على المعبود بحق، أي الذات المخصوصة، وصار ينصرف إليها عند الإطلاق، وللرّدّ عليهما مقام غير هذا.

وقد تكرر هذا الاسم الشريف في القرآن ألفي مرة وخمسمائة مرة وستين مرة، وقيل: ألفي مرة وثلاثمائة وستين مرة، وقد تقدم أنه قيل فيه: إنه الاسم الأعظم.

قال بعض العلماء: وبه وقع الإعجاز حيث لم يتسم به أحد، ولا يصح الدخول في

= مغربي الأصل. ولد في حوران في سوريا وعاش فيها وبرز في الدعوة والفقه، وقد نشأ في حوران في كنف أسرة متدينة فقيرة مغمورة، وابتدأ العلم في سنّ متأخرة نسبياً. «مرآة الجنان» (٤: ١٥٣).

(١) زيادة ليست في (ب).

الإسلام إلا به، وهو اسم جامع لمعاني الأسماء الحسنى كلّها، وما سواه خاص بمعنىً، فلذا تضاف إليه جميع الأسماء، فيقال: الرحمن من أسماء الله، وكذا الباقي، ولا يضاف هو إلى شيء منها، ولذا لم يقل: الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف.

وإنما تعرض للإنعام بقوله: **(على صلاته)** بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين، وقَدَّمَ لفظ الحمد عليه لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به، وإن كان ذكر الله أهم في نفسه، ولذا قدم في مقام آخر كتقديمه على الـمُلْك لذلك في قوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١].

وجملة الحمد خبرية لفظاً إنشائية معنىً لحصول الحمد بالتكلم بها مع الإذعان بمدلولها، ويجوز أن تكون موضوعة شرعاً للإنشاء بطريق النقل كما في غيرها من الحقائق الشرعية على الرّاجح.

أقول: بل لو جعلت جملته خبرية لفظاً ومعنىً كانت مفيدة للحمد، إذ هو عبارة عما يدل على اتصاف المحمود بصفات الكمال، وقد أشرنا فيما مر إلى صعوبة الكلام في جملة البسملة.

وإيضاحه أنها إن جعلت خبريةً، وَرَدَ أنّ من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدونه، ويكون الخبر حكايةً عنه، كما صرح به السعد وغيره، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر، وهما لا يتحققان إلا بهذا اللفظ وذلك محلّ تأمل، وإن جعلت إنشائيةً اتجه أنّ من شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به، وأصل جملة البسملة يعني متعلقها ليس كذلك غالباً، إذ الأكل والسفر ونحوهما مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة، فكيف يصحّ تقدير أذبح أو أسافر باسم الله بقصد الإنشاء، وإن قيل: هي لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة قيل: فيلزم أن تكون الجملة لإنشاء متعلّقها، والأصل غير مقصود بوجه، وهو نادر جداً، كذا استشكله شيخ شيخنا، وأجاب عنه شيخنا في «هداية السالك».

ولو قيل: إن المعنى أبدأ أو أفتتح باسم الله أي اجعله بدء الفعل والجملة لإنشاء الجعل لم يلزم ما مرّ، إلا أنه خلاف المشهور مع أنه لا يطّرد في جميع المواضع غير التصنيف إلا بمسامحة. انتهى.

فإن قلت: فهل الحمد أفضل أم الشّكر؟

قلت: الشكر، ولذا حمل عليه قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وجاء قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] بصيغة العموم.

فإن قلت: فما تصنع بحديث: «الحمد رأس الشكر، ما شكر الله من لم يحمده»[1]؟

قلت: تأوله الزمخشري والقاضي والسيّد، واللفظ له، بأن الشّخص إذا لم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه وإكرامه لم يظهر منه شكر وإن اعتقد وعمل فلم يعد شاكراً؛ لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها، كما أن كفرانها هو إخفاؤها وسترها، والاعتقاد أمر خفي في نفسه، وعمل الجوارح وإن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما قصد به، فإنك إذا قمت لأحد تعظيماً له احتمل القيام أمراً آخر؛ إذ لم يتعين للتعظيم، وأما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي ويجلّي كل مشتبه، فلا احتمال له، بل هو ظاهر في نفسه، ومعيّن لما أريد به وضعاً، فكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها، وهو أصل لها وعمدة لبقائها، كذلك الحمد أظهر أنواع الشّكر وأشهرها وأدلّها على حقيقة الشكر، أعني الإبانة عن النعمة، حتى إذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم، أي من حيث الإبانة.

فإن قلت: فما باله تعرّض للحمد بعد التبرك بالبسملة؟

قلت: اقتداءً بالكتاب العزيز وجمعاً بين حديثي البداءة بالبسملة والحمدلة، أما حديث البسملة فقد مرّ.

---

(١) أخرجه البيهقي في «الآداب» (١: ٢٩٣ برقم ٧١٦)، وفي «شعب الإيمان» (٦: ٢٣٠ برقم ٤٠٨٥).

وأمّا حديث الحمدلة فهو ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع»[١].

ـ وفي رواية: «بحمد الله»[٢].

ـ وفي رواية: «بالحمد فهو أقطع»[٣]، وقدم البسملة تبعاً للكتاب، ولقوة حديثها أيضاً.

فإن قلت: فلا بداءة بالحمدلة إذن؛ لأن معنى: بدأ الشيء باسم الله تعالى أن تصدّره به، وتذْكره بادئ بدءٍ، وتجعل ذكره أوّل عمل تعمله، ثم تتبعه بباقي عملك على ما هو المعنى الشائع المتبادر من بدء الشيء بالشيء، كما نص عليه صاحب «الكشاف»، ودرج عليه عمل السلف والخلف؟

قلت: أجيب بحمل الابتداء في الحديث على العرفيّ الذي يعتبر ممتداً من حين الشروع في الشيء إلى حين الأخذ في المقصود، أو بحمله على الأعم من الحقيقي والإضافي أو بأنّ الباء في الحديث ليست للإلصاق بل للاستعانة، ولا مانع من مقارنة الاستعانة بأمرين فصاعداً، إذ الأمر واحد. على أنّ البسملة مشتملة على ما يخرج عن عهدة العمل بالحديثين جميعاً مع إرشادها إلى بيان البدأتين، أو بأن خصوص الذكرين يتعذر الابتداء بهما معاً، فيتساقط الدال على طلبه ويرجع للأصل وهو رواية: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله»[٤]، ولا يعارضه أنّ القاعدة حمل المطلق على المقيد دون العكس، لأنها مفروضة في مقيد عارضه مطلق، لا في مقيدين تعارضا ومطلق، نص عليه السبكيّ.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٥: ٣٣٩ برقم ٢٦٦٨٣)، وأبي داود (٧: ٢٠٩ برقم ٤٨٤٠) بلفظ: «كلّ كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم».

(٢) أخرجه ابن حبان (١: ١٧٣ برقم ١)، والنسائي في «الكبرى» (٩: ١٨٤ برقم ١٠٢٥٥)، والدارقطني (١: ٤٢٧ برقم ٨٨٣).

(٣) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩: ٧٢ برقم ١٤١).

(٤) أخرجه الدارقطني (١: ٤٢٨ برقم ٨٨٤)، وعبد الرزاق (٦: ١٨٩ برقم ١٠٤٥٥).

واعلم أنّ الغرض من هذه الأجوبة أن فكّ التعارض حاصل بما ذكر، لا أنه يشترط في التخلص من نقص البركة الجمع بين اسم الله وحمده، كذا قيل، وفيه بحث؛ إذ لا تعارض حينئذٍ، مع أنه خلاف ما يفهم من ظاهر الحديثين، نعم يتوجه على الجواب الأخير فقط، والله أعلم.

واختلف الحذاق هل الحمد بالجملة الاسمية أبلغ أو بالجملة الفعلية أبلغ، على ما هو مذكور في محله.

* [في الفاضل من الحمد]:

خاتمة:

قال يوسف بن عمر: «اختلف في تعيين الفاضل من الحمد، فقيل: الحمد لله بجميع محامده كلها، ما علمت منها وما لم أعلم، وعلى جميع نعمه كلها، ما علمت منها وما لم أعلم».

وقيل: «اللهم لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

وقيل: «الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده».

وينبني على ذلك مسألة فقهية، وهي من حلف ليحمدن الله بأفضل محامده، فمن أراد الخروج من الخلاف فليحمده بجميعها، وزاد غيره في القول الأوّل: «عدد خلقه كلّهم ما علمت منهم وما لم أعلم».

[قال][1] النووي في «أذكاره»: لو حلف ليثني على الله أحسن الثناء، فطريق بره أن يقول: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»، زاد بعضهم: «فلك الحمد حتى ترضى»، وصوّر المسألة فيمن حلف ليُثْنِيَـنَّ على الله بأجل الثناء وأعظمه، وزاد في أول الذكر: «سبحانك».

وروي أن آدم عليه الصلاة والسلام قال: «يا رب شغلتني بكسب يدي فعلمني شيئاً

---

(١) زيادة ليست في الأصلين، ونظيره كل ما هو بين معكوفتين.

فيه مجامع الحمد والتسبيح»، فأوحى الله إليه: «يا آدم إذا أصبحت فقل ثلاثاً وإذا أمسيت فقل ثلاثاً: الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، فذلك مجامع الحمد والتسبيح»[١]، ومعنى «يكافئ» بهمز آخره: يساوي ويقوم بشكر ما زاد من النعم والإحسان.

قال النووي: ويستحبُ ـ أي: الحمد ـ في ابتداء الكتب المصنفة كما سبق، وكذا في ابتداء دروس المدرسين وقراءة الطالبين، سواء قرأ حديثاً أو فقهاً أو غيرهما، وأحسن العبارات في ذلك: الحمد لله رب العالمين. انتهى، فتأمله، وتبعه على ذلك الفاكهاني[٢] من أئمتنا بزيادات حسنة.

(على صلاته) حال من الضمير المستتر في الخبر، و«على» فيه للتعليل، أي الحمد كائن لله لأجل نعمه وفي مقابلتها، ولا يكون لغواً متعلقاً بلفظ الحمد لئلا يلزم الفصل بينه وبين عامله المصدرْ بأجنبي، وهو الخبر.

فإن قلت: الخبر معمول للمبتدأ أيضاً، فلا أجنبية.

قلت: الجهة التي عمل بها في الخبر هي جهة الابتدائية، والجهة التي عمل لها في الجار والمجرور هي جهة المصدرية، وقد ينزل تغاير الجهة منزلة تغاير الذات، نعم، قد يقال:إنه يتسامح في الجار والمجرور ما لا يتسامح في غيره، فمثل هذا التغاير لا يكون مانعاً من العمل فيه.

والصّلات: جمع صلة، بمعنى عَطِيَّة، أي مُعْطاة، والمراد بها: النعم، جمع نعمة، وهي **لغةً:** لين العيش وخصبه أو المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير، قيل: ولا بد من تقييد المنفعة بالحسنة لأنه لا يستحق الحمد إلا بها، ورد بأن الفاسق قد يستحقه وإن كان فعله

---

(١) أخرجه السيوطي في «الدر المنثور» (١: ١٤٨)، وابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤: ٣١٦ برقم ٢٥٢٤).

(٢) أبو حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي، تاج الدين الفاكهاني: عالم بالنحو، من أهل الإسكندرية، واجتمع به ابن كثير صاحب «البداية والنهاية»، وقال: سمعنا عليه ومعه. وحج ورجع إلى الإسكندرية. وصلي عليه بدمشق لما وصل خبر وفاته. «الأعلام» (٥: ٥٦).

محظوراً، لأن جهة الحمد غير جهة الذم، قاله الهيتمي[1]، ثم هي إما بمعنى المنعم به أو الإنعامات، وهذا أولى، لأنّ الحمد على الصفات أولى منه على متعلّقاتها، كما أشار إليه السعد.

فإن قلت: تقدم أنّ اختيار لفظ الجلالة مع الحمد ليفيد المقام الحمد على جميع الصفات!

قلت: تقدم جوابه أيضاً، ويزاد هنا جواب آخر، وهو: أن الحمد على النعم يثاب عليه مثل ثواب الواجب، بخلاف المطلق، فإنه يثاب عليه ثواب المندوب، على ما صرّحوا به فيهما، فلذا صرح بالمحمود عليه هنا.

فائدة:

أصل صلة: وصل، ثم حذفت الفاء وعوّض عنها التاء، فصارت صلة كـ: «عدة».

واعلم أنّ كلّ ما يصل للخلق من النفع ودفع الضرر منه تعالى، كما قال: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]، أي: إما ظاهراً وباطناً كالخلق، وإما باطناً كالواصلة من غيره ظاهراً، فإنه الخالق لها ولداعية الإنعام بها في قلبه، لكنها لما أجريت على يديه استحق نوع شكر بها، وأما حقيقة الشكر فهي له تعالى فقط، لأنه المنعم الحقيقي بنعم غير متناهية شخصاً ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، وإن تناهت جنساً ونوعاً، وهو كاف في التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع.

* [هل لله نعمة على كافر؟]:

واختلف العلماء هل لله نعمة على كافر في الدنيا؟ فقيل: نعم، وعليه القاضي الباقلاني، وصوّبه الرازي لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠]، وذكر آياتٍ كثيرة فيها دلالة لذلك، وقيل: لا، وعزي للأشعري، لأنه وإن وصلت إليه نعم لكنها

---

(١) ابن حجر الهيتمي، هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري الشافعي،فقيه شافعي ومتكلم على طريقة أهل السنة من الأشاعرة، ومتصوف. «شذرات الذهب» (٣: ٣٧٠).

قليلة حقيرة لا اعتداد بها بالنسبة إلى الضرر الدائم في الآخرة، فهي كحلوٍ فيه سمّ، ومن ثمّ قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨].

قال بعض المحققين: والخلاف لفظي، إذ لا خلاف في وصول نعمٍ إليه، وإنما النزاع في أنها إذا حصل عليها ذلك الضرر الأبدي هل تسمى حينئذٍ في العرف نعماً أو لا، فهو نزاع في مجرّد التسمية، واستبعده بعضهم.

وقد اختلفوا أيضاً هل هو منْعم عليه في الآخرة، فذهب إلى الأوّل المعتزلة، رائين أنّ ما من عذاب إلا وفي قدرة الله تعالى ما هو أشدّ منه، لكن لا يقال: إنه في نعمة، وذهب غيرهم إلى الثاني.

قال بعضهم: وأول نعمة أنعم الله بها على العبد المؤمن من النعم الدنيوية الحياة التي يتوصل بها إلى إدراك اللذّات التي لا يعقبها ضرر لا جلّها، خلافاً للمعتزلة في أنّ أولها الحياة في الجملة، ويلزمهم أن أصحاب النار المقيمين فيها منعّمون، والإجماع على خلافه.

وأعظم النعم الدنيوية الإيمان، خلافاً للمعتزلة في أنّه ليس من النعم ألبتة، لنا: أنه سبب للخلود في الجنة دون سائر الأعمال، فوجب كونه أعظمها.

وأعظم النعم الأخروية مشاهدة الذات العلية في جنة عالية قطوفها دانية.

(**ثمّ**) هي لمجرد الترتيب الذّكري، على أنه يمكن جعلها للترتيب الرّتبي، وفي الإتيان بها مع جملة الصلاة دون الحمد إشعار بالفرق بين ما يتعلق بالخالق، وما يتعلق بالمخلوق من حيث التابعية والمتبوعية.

(**سلام الله**) أي تحيته أو تسليمه إياه من الآفات الدنيوية والأخروية، وسيأتي بيان معاني السلام بعد هذا، وفي إضافة السلام إليه تعالى دون غيره المبالغة في إكرامه ﷺ بالإشارة إلى أنه لا يليق به إلا تحية من لا تنتهي العقول إلى الإحاطة بفيض عطائه، كيف ولا مناسبة بيننا وبين مقامه الكريم إلا في مجرّد البشرية، فلذا اختار أن تكون التحيّة من رب طاهر على نبي طاهر.

(معْ صلاته) حال من المبتدأ على رأي سيبويه، أو من ضميره الذي في الخبر على رأي غيره، والضمير لله تعالى، وهي منه رحمة مقرونة بتعظيم، ومن الملائكة استغفار، ومن غيرهم تضرع ودعاء، وبهذا يُرَدُّ على من قال: إنها لا تفسر بالرّحمة لعطفها عليها في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ ﴾ [البقرة: ١٥٧] المشعر بالمغايرة، والشيء لا يفسر بغيره، وبأنها مستحيلة الظاهر في حقه تعالى، وتصويبه أنها المغفرة.

وبيان الرد: أنها أخص من مطلق الرحمة، وعطف الأعم على الأخص صحيح مفيد، وأن المراد بها ـ كما مرّ ـ في حقه تعالى غايتُها كسائر الصفات المستحيل ظاهرها عليه تعالى.

وتقديم السلام لفظاً على الصلاة مع تأخره عنها في الآية، وفيما جرى به عرف الاستعمال لضرورة النظم، مع أن لفظ: «مع»، مشعر بتبعيته لها، إذ يقال: جاء الوزير مع السلطان، ولا يقال: جاء السلطان مع الوزير.

ولما كان ﷺ واسطة في حصول كلّ خير لنا؛ جعل صلاتنا عليه من روادف حمده تعالى، وكتْبها مشروع لخبر: «من صلى عليّ في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب»[1]، وإن كان ضعيف السند لاتفاق العلماء على جواز العمل بمثله في فضائل الأعمال، لكن قال سيدي زروق[2]: يحتمل في الحديث أن يكون المراد كتب الصلاة وهو أظهر، أو قَرَأَ الصلاة المكتوبة، وهو أوسع وأرجى.

وقال بعض المشايخ: يشترط لإحراز استغفار الملائكة التلفظ بها حال الكتابة، قيل: وهو خلاف ظاهر الحديث وكلام العلماء. نعم، قال السخاوي[3] في «شرح الهداية»

---

(١) أخرجه ابن كثير في «تفسيره» (٦: ٤٧٧)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٢: ٢٣٢ برقم ١٨٣٥).

(٢) أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بـزرّوق،الفقيه المالكي المعروف..صاحب الشروحات المعتمدة عند المالكية، ومن أهم من اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلامية، له شرح على رسالة أبي زيد القيرواني. «الضوء اللامع» (١: ٢٢٢).

(٣) شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي نسبة إلى سخا شمال مصر، الشافعي، مؤرخ كبير وعالم حديث وتفسير وأدب شهير من أعلام مؤرخي عصر المماليك، =

لابن الجزري[1]: يستحب التلفظ بها مع ذلك، ولا يسأم من كتبها مع السلام كلما مرّا به دون رمز كما تفعله الكسالى، سواء كانا ثابتين في الأصل أو لا، فمن أغفلهما فقد حرم أجراً عظيماً.

* [في أصل (الصلاة)، والفرق بينها وبين التصلية]:

فائدة:

قال في «الصحاح»: الصلاة اسم يوضع موضع المصدر، يقال: صليت صلاة، ولا يقال: تصلية، أي كما هو قياس مصدره، وقد حذر الشيخ علاء الدين الكناني المالكي[2] وبعض الشافعية من استعمال لفظ التصلية بدل الصلاة، وقالا: إنه موْقع[3] في الكفر؛ لما فيه من معنى الإحراق، وإن وقع التعبير بذلك في «جامع المختصرات» للنشائي[4]، وابن المقري[5] في «الإرشاد».

= ولد وعاش في القاهرة، ومات بالمدينة المنورة، سافر في البلدان سفراً طويلاً وصنف أكثر من مائتي كتاب أشهرها «الضوء اللامع». نقلا عن «الموسوعة العربية العالمية».

(١) محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري الدمشقي العمري الشيرازي الشافعي، وكنيته أبو الخير، عرف بابن الجزري، نشأ في دمشق الشام، وفيها حفظ القرآن وأكمله وهو ابن ثلاثة عشر عاماً، وصلى به وهو ابن أربعة عشر. كان صاحب ثراء ومال، وبياض وحمرة، فصيحاً بليغاً. «الشقائق النعمانية» ص٥٢.

(٢) القاضي علاء الدّين الكناني علّي بن سالم بن عبد الناصر القاضي علاء الدّين الكناني الغزّي الشّافعي أحد الاخوة كان حسن السمت والوجه والعمة تامّ القامة. «الوافي بالوفيات» (٢١ : ٨٧).

(٣) أي: قد يوقع، وهذا مبالغة في التحذير ، والمراد أنه يوقع فيه إن كان يقصد المعنى المذكور، أو يقصد إيهامه السامع، ونحو ذلك.

(٤) أحمد بن عمر بن أحمد بن أحمد بن مهدي المدلجي الكناني من بني مدلج بن مرة بن عبد مناة بن كنانة من قبيلة كنانة العدنانية ، ولقب النشائي نسبة إلى قرية نشا من أعمال الغربية في مصر، كان حافظاً للمذهب كريماً متصوناً طارحاً للتكلف وكان في خلقه شدة كأبيه. «الدرر الكامنة» ص٧٤.

(٥) إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله بن إبراهيم ابن علي بن عطية بن علي الشاوري الزبيدي اليمني الحسيني الشافعي، يكني أبو محمد ويلقب شرف الدين المعروف بـابن المقري، تفقه في مدينة زبيد على يد قاضي الأقضية في اليمن جمال الدين الريمي، فقيه محقق، له إبداعات في الفقه والتأليف الشعر والأدب واللغة والتاريخ. «هدية العارفين».

* [في حكم الجمع بين الصلاة والسلام]:

تنبيه:

في جمعهما خروج مما شاع في كلام كثير من العلماء من كراهة إفراد أحدهما عن الآخر، وصرّح به النووي، وإن توقف فيه ابن حجر، مسلّماً ذلك فيما إذا ترك أحدهما أصلاً، أما لو صلى في وقت وسلم في آخر لكان ممتثلاً، ولا يعرف للمالكية في المسألة شيء إلا في المسائل الملقوطة من الكراهة بلا عزو. نعم، نقله زرّوق عن جمهور المحدثين، وعزاه بعضهم لمجالس الوانوغي[١] متوقفاً في أنه خاصّ بنبينا ﷺ أو لا، وقد نقل ابن ناجي[٢] في أول شرحه للمدونة فتوى بعض الشيوخ بردّ كتب الحديث العارية عن كتبهما، كبعض نسخ التمهيد، على ما ذكره السخاوي.

تتمـة:

أغرب [أي: فلا يعـوّل عليه][٣] ابن العربي[٤] في «عارضته»، فقـال: الذي أعتقده أنّ قوله ﷺ: «من صلّى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً»[٥] ليس فيمن صلى عليه بمثل صلى الله عليه وسلم، بل فيمن صلى عليه كما علّمَنَا يعني صلاة التشهد.

---

(١) محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر التونسي العلامة، أبو عبد الله الوانوغي، نزيل الحرمين، كان عالماً بالتفسير والأصلين والعربية والفرائض والحساب والجبر والمقابلة والمنطق، ومعرفته بالفقه دون غيره. «بغية الوعاة» (٥٢).

(٢) قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، فقيه، من القضاة، من أهل القيروان. تعلم فيها وولي القضاء في عدة أماكن. «الضوء اللامع» (١١: ٢٧٣).

(٣) زيادة من (أ).

(٤) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، المشهور بالقاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المالكي الحافظ عالم أهل الأندلس ومسندهم، وهو غير محي الدين بن عربي الصوفي، من حفاظ الحديث.،له شهرة في علمه فقد أخذ جملة من الفنون حتى أتقن الفقه والأصول وقيد الحديث واتسع في الرواية وأتقن مسائل الخلاف والكلام وتبحّر في التفسير وبرع في الأدب والشعر.«شذرات الذهب» (١: ١٤١).

(٥) أخرجه مسلم (١: ٢٨٨ برقم ٣٨٤).

قال الأبي[1]: وانظر لو قال: اللهم صلّ على محمد عدد كذا، هل يثاب بعدد صلوات صدرت تبلغ تلك الأعداد؟

وكان ابن عرفة[2] يقول: يحصل له منه الثواب أكثر من ثواب من صلى واحـدة لا ثواب من صلى تلك الأعداد، قال: ويشهد له خبر من قال: «سبحان الله عدد خلقه»[3]، من حيث دلالته على أنّ للتسبيح بهذا اللفظ مزيّة، وإلا لم يكن له فائدة.

* [في حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم]:

خاتمة:

الصلاة عليه ﷺ فرض مرّة في العمر، على المشهور عند أصحابنا، قاله في «الشفاء»، وكرر ذلك فيه.

قال ابن التلمساني[4] في حواشي «الشفاء»: «وما فرْضه مرة في العمر: الشهادتان، والحمد لله، والحج، والعمرة، والصلاة على محمد ﷺ».

---

(١) محمد بن خلفة بن عمر الأبيّ الوشتاني المالكي، عالم بالحديث، من أهل تونس. نسبته إلى (آبهْ) من قراها. ولي قضاء الجزيرة، له: «إكمال إكمال المعلم، لفوائد كتاب مسلم » في شرح صحيح مسلم، جمع فيه بين المازري وعياض والقرطبي والنووي، مع زيادات من كلام شيخه ابن عرفة. «الأعلام» (٦: ١١٥).

(٢) هو الإمام الأصولي الفقيه المتكلم اللغوي المقريء المتفنن، صاحب التصانيف الدقيقة أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي المالكي فقها الأشعري المعتقد ، فقيه مالكي وإمام جامع الزيتونة وخطيبه، في العهد الحفصي، برز في الاصول والفروع والعربية والقراءات وغير ذلك، وصار المرجوع إليه في الفتوى ببلاد المغرب. «الأعلام» (٧: ٤٣).

(٣) أخرجه مسلم (٤: ٢٠٩١ برقم ٢٧٢٦).

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي الشريف الإدريسي التلمساني هو العالم الأصولي و علامة بلاد المغرب في زمنه من أهل القرن الثامن الهجري،كان من أكابر العلماء المجددين ببلاد المغرب و قد كان بارعا في الفلك و الحساب و المنطق و التاريخ و الهندسة و الفلاحة إلى جانب علمه الوفير بعلوم الدين من تفسير و حديث و أصول الدين و كان إمام المغرب بزمانه. «البستان في ذكر الأولياء» ص١٦٩.

قال الرّصّاع[1]: والذي يظهر لي أنّ السّلام كذلك فرض في العمر مرة، والزائد على ذلك مستحب متأكد. وما نقل عن بعض شيوخ المغرب من التوقّف فيه لا أصل له، بل الحقّ أن حكمها في الوجوب والندب التأكّد سواء، وذلك على قدر الشّوق والمحبة، وتتأكد الصلاة عليه عند دخول المسجد والخروج منه، ودخول البيوت الخالية، وفي التشهد في الصلاة، وعند زيارته ﷺ، وعند سماع ذكره أو اسمه أو كتابته، وعند الأذان، وفي صلاة الجنائز، وبعد البسملة في الرسائل، كما أحدث في ولاية بني هاشم، ومضى به العمل في الأقطار، ومنهم من يختم به الكتاب أيضاً، ويستحبّ إكثارها يوم الجمعة، وعند طنين الأذن، والفراغ من الطهارة، وعند الصباح والمساء، ويوم السبت والأحد، وتكره عند العطاس، والذّبح في أحد القولين، وعند الجماع، والعثرة، وشهرة المبيع، وحاجة الإنسان، والأكل، والتعجّب.

قال الرّصاع: «ويلحق بهذا عندي ما يصدر من العامة في الأعراس وغيرها، فإنهم يشهرون أفعالهم للنظر إليها بالصلاة عليه ﷺ، مع زيادة عدم الاحترام والوقار من ضحك ولعب»[2]. انتهى.

قال بعضهم: بل يحرفون اللفظ بما يكفر قاصده، ككسر السين من السلام، نعوذ بالله من ذلك، وتكره في أماكن القذر والنجاسات.

وحاصله: أنـها واجبة ومستحـبة ومكروهة ومحـرمة، ولا أعـرف الآن تصوير الإبـاحة.

---

(١) محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع: قاضي الجماعة بتونس ولد بتلمسان، ونشأ واستقر بتونس، اقتصر في أواخر أيامه على إمامة جامع الزيتونة والخطابة فيه، متصدرا للإفتاء وإقراء الفقه والعربية، وعرف بالرصاع لان أحد جدوده كان نجارا يرصع المنابر. «الأعلام» (٧: ٥).

(٢) «مواهب الجليل» في شرح مختصر خليل (١: ٦٣).

* [في قيام الصلاة مقام شيخ التربية]:

تتمّة:

ذكر بعض العارفين أن من فاتته شيوخ التربية، ولم يجتمع بهم قامت له الصلاة على النبيّ ﷺ مقام ذلك.

نكتـة:

في البيت تضمين، وهو توقّف معناه على البيت بعده، وهو من عيوب الشعر، وفيه جناس تام محرّف، وهو نوع من المحسنات البديعية، وفيه إيراد جملة الصلاة اسمية كجملة الحمد لإفادة الثبات والاستمرار.

* * *

(على نبي) خبر المبتدأ، أي: ثم سلام الله مصحوباً بصلاته كائن على نبيٍّ موصوف بما يأتي بيانه:

لا يقال: إذا كانت الصلاة بمعنى الدعاء كما في حق الآدميين، و«دعا» يتعدى بعلى للمضرة، فإن نحو قولنا: وأصلي وأسلم أو صلاتي وسلامي على محمد مثلاً ممنوع الاستعمال، لأنا نقول: العُرْف فَرَّقَ بين صلى عليه، ودعا عليه، بحيث لا يُفْهم من الأول إلا النفع بخلاف الثاني، مثل توكلت على الله، وتوكلت على زيد.

وقال ابن حجر الهيتمي: وعُدِّيت الصلاة هنا بعلى مع أنها تُعَدَّى لغة باللام للخير، وبعلى للشر؛ لأنَّها ضُمِّنت معنى الإنزال، أي: اللهم أنزل عليه رحمتك، أو معنى الاستعطاف، أي: اعطف عليه رحمتك، ورُجِّحَ هذا لما بين الصلاة والعطف من المناسبة، بخلافها مع الإنزال. انتهى.

* [معنى النبي والرسول]:

والنبي: يُهمز ولا يُهمز، وهو إنسان حر ذكر من بني آدم، أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فهو أعم من الرسول الذي هو إنسان حر ذكر من بني آدم أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه، سواء كان له كتاب أنزل عليه ليبلِّغه ناسخاً لشرع من قبله أو غير ناسخ له، أو على من قبله وأمر بدعوة الناس إليه، أم لم يكن له ذلك بأن أمر بتبليغ الوحي إليهم من غير كتاب، ولذلك كثرت الرسل، إذ هم ثلاثمئة وثلاثة عشر، وقلّت الكتب بتبليغ الوحي إليهم، إذ هي التوراة والإنجيل والزبور وصحف آدم وشيث وإدريس وإبراهيم وهي مئة وأربعة عشر كتاباً؛ خمسون على شيث، وثلاثون على إدريس، وعشرون على إبراهيم، ولا خلاف في هذا، واختلف في عشرة، فقيل: نزلت على آدم، وقيل: على موسى قبل التوراة، والتوراة على موسى والإنجيل على عيسى، والزبور على داود، والقرآن على محمد عليهم الصلاة والسلام.

ومعناه مهموزاً: «المخبِر» أو «المخبَر» ـ بكسر الباء وفتحها معاً ـ اسم فاعل أو اسم مفعول، من النَّبَأ، وهو الخبر؛ لأنّه مخبر أو مخبَر عن الله تعالى، وبلا همز المرفوع أو المرتفع الرتبة، من النَّبْوة، وهو ما ارتفع من الأرض، وأمّا خبر: «لا تقولوا يا نبيَّ الله، ولكن: يا رسول الله»(١) فهو مما زال سببه، إذ كان الكفار يؤذونه به، زعمًا منهم أنه الطريد لطردهم إياه وأصحابه من مكة، فقد وقع العمل على خلافه، وإيثاره على «رسول» ليس لما قاله ابن عبد السلام من تفضيل النّبوة لتعلّقها بالحق، على الرسالة لتعلّقها بالخلق؛ لردّه بأنَّ رسالة نبينا ﷺ فيها التعلقان كما هو ظاهر، والكلام في نبوة الرسول مع رسالته، وإلا فالرسول أفضل من النبي غير الرسول قطعاً، على ما يأتي تحريره إن شاء الله تعالى، بل للإشارة إلى أنه إذا استحقّ الصلاة والسلام عليه بوصف النبوة فاستحقاقه إياهما بوصف الرّسالة أولى، ولا يقال: ليس في اللفظ ما يفيد قصد نبينا ﷺ، لأنّا نقول: قوله: «محمد» بعد يفيده مع إيهام إرادة الجميع، بناءً على أنّ النكرة قد تعمّ عموماً شمولياً في الإثبات، نحو: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾ [التكوير: ١٤] خصوصاً، والوصف بعده مؤيّد للتعميم، فتأمّل.

فإن قلت: لا شكّ أنه يجب اعتقاد أن الله تعالى أعطاه ﷺ جميع الكمالات البشرية، وهو مأمون من سلب ذلك، فما معنى الدعاء بالصلاة له ـ عليه الصلاة والسلام ـ؟

قلت: قال بعضهم: إن طلب الدعاء بها تعبّدي غير معقول المعنى.

قيل: أحسن منه قول العز بن عبد السلام: ليست صلاتنا عليه ﷺ شفاعة، لأن مثلنا لا يَشْفَعُ لمثله، بل صلاتنا عليه شكر له عليها، أو لأنا بإرشاده، فقد أسدى إلينا أفضل الرغائب وأسنى المطالب، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «من أسدى إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تستطيعوا فادعوا له»(٢)، فدعاؤنا بالصلاة المشروعة مكافأة له للعجز عن

(١) أخرجه الطحاوي في «مشكل الآثار» (١: ٣١٥ رقم ٣٣٩).

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (١: ٨٥ برقم ٢١٦) بلفظ: «من أتي إليكم معروفاً...»، وأبو داود (٣: ١٠٤ برقم ١٦٧٢)، وابن حبان (٨: ١٩٩ برقم ٣٤٠٨) بلفظ: «من صنع إليكم...».

المكافأة، وإلى هذا يشير قول الـحليمي: «المقصود بالصلاة على النبي ﷺ التقرب إلى الله بامتثال أمره وقضاء حقّ النبي ﷺ علينا». انتهى

قلت: وهذا عند التأمل غير خارج عن معنى التَّعَبُّد فتدبره.

وقيل: إنها لطلب نيل كمالٍ في سعة كرم الله تعالى معلّق عليه، إذ لا غاية لفضل الله وإنعامه، فهو عليه الصلاة والسلام لا يزال دائمَ الترقي في حضرات القرب وسوابغ الفضل، فلا بدع أن يحصل له بصلاة أمته زيادات في ذلك لا غاية لها ولا انتهاء، مع إفصاحها عن نصوح العقيدة، وخلوص النية، وإظهار المحبة، والمداومة على الطاعة، والاحترام للواسطة الكريمة، فهي محبة له، إذ من أحب شيئاً أكثر من ذكره، وتوقيرُه من أعظم شعب الإيمان لما فيه من أداء شكره الواجب علينا لعظم منته علينا بنجاتنا[1] من الجحيم، وفوزنا بالنعيم المقيم، فالمصلي داع ومكمّل لنفسه حقيقة، لأنا إذا صلينا عليه ﷺ صلّى الله علينا.

وقد قال الغزالي: أما صلاة الله تعالى على نبيه ﷺ، وعلى المصلين عليه، فمعناه: إفاضة أنواع الكرامات ولطائف النعم عليهم، وأما صلاتنا عليه وصلاة الملائكة عليه ﷺ في الآية، فهو سؤال وابتهال في طلب تلك الكرامة، ورغبةٌ في إفاضتها عليه ﷺ، لأن اجتماع قلوب الجمع الجمّ له تأثير في الإجابة، كما في عرفة والجمعة والاستسقاء وغيرها، ويمكن أن ترجع فائدتها لارتياحه ﷺ بها، كما قال: «إني أباهي بكم الأمم»[2]، كما يرتاح العالم في مدة الحياة بكثرة تلامذته وكثرة ثنائهم وثناتهم ودعائهم الدال على رُشْدهم، وعلى كمال تأثير إرشاده فيهم، وعلى كمال محبتهم له بسبب إرشاده إيَّاهم، فكذلك الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين يرتاحون.

ولا يبعد أن يكون لهم جزء من الدعاء والصلاة، ولو مع سقوط الحواس الخمس، فليس الإدراك محصوراً فيها، بل في القلب باب مفتوح في الباطن إلى الملكوت تغلقه الشواغل

---

(١) في (أ): «بمنجاتنا».

(٢) أخرجه أحمد (١١: ١٧٢ رقم ٦٥٩٨).

والشهوات، وربما يفتحه الندم الدافع لهما حتى يُطْلعه على الغيب، بل على أحوال الموتى حتى يعرف ما يفعل الله بهم من عقوبة أو رحمة، فإذا لم يبعد أن يحصل لنا معرفة بأحوالهم مع انغماسنا في هذا العالم المظلم لم يبعد أن يحصل لهم معرفة بمجاري أحوالنا، مع أنهم في عالم القدس والصفا ودار الحيوان.

ولاطلاع النائم على أحوال الموتى واطلاعهم على أحوال الناس سرّ يطول ذكره، ولكن أصله أن في الموجودات الروحانيات موجوداً جميع تفاصيل الأمور الجزئية مما كان وسيكون منقوشة فيه، لا نقشاً يدرك بالحس الظاهر، بل كنقش القرآن في دماغ القارئ، ويعبر عن ذلك باللوح المحفوظ أو الكتاب، ويستعدّ قلب النائم لمطالعة ذلك اللوح، فيتجلى له من الأمور المستقبلة وأحوال الموتى شيء خاص بسبب حصول استعداده ومناسبته لا يوقف عليها بالقوة البشرية.

ويمكن أن ترجع فائدتها أيضاً إلى الشفقة على الأمة بتحريضهم على ما هو حسنة في حقهم، وقربة لهم، بل الصلاة ليست حسنة واحدة، بل قربات، إذ فيها تجديد الإيمان بالله تعالى أولاً، ثم برسوله ﷺ ثانياً، ثم بتعظيمه ثالثاً، ثم بالعناية بطلب الكرامات له رابعاً، ثم تجديد الإيمان باليوم الآخر وأنواع كراماته خامساً، ثم بذكرٍ آله سادساً، وعند ذكر الصالحين تتنزل الرحمة، ثم بتعظيم الله بسبب نسبته إليه سابعاً، ثم بإظهار المودة لهم ثامناً، ولم يسأل ﷺ من أمته أجراً إلا المودة في القربى، ثم بالابتهال والتضرع في الدعاء تاسعاً، و«الدعاء مخ العبادة»[1]، ثم بالاعتراف عاشراً، بأن الأمر كله إليه، وإنما النبي ﷺ وإن جل قدره فهو عبد محتاج إلى فضله ورحمته وإلى مدد الله له، وأنه ليس إليه من الأمر شيء، وأن الله لو أراد أن يهلك المسيح وأمه والأنبياء ومن في الأرض جميعاً، ويحرمهم من فضله ورحمته فلن يملك لهم أحد من الله شيئاً.

فهذه عشر حسنات، سوى ما ورد الشرع به من أن الحسنة الواحدة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها فقط، انتهى.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥: ٤٥٦ رقم ٣٣٧١).

فوائد ثلاث:

الأولى: إنما أكد السلام بالمصدر في الآية دون الصلاة، لأنها مؤكدة بأنّ، وبإعلامه تعالى أنه يصلي عليه ﷺ وملائكته، ولا كذلك السلام، فحَسُنَ تأكيده بالمصدر، إذ ليس ثمّ ما يقوم مقامه.

الثانية: يأتي السلام بمعنى التحية، وهذا هو المراد من سلام الله على أنبيائه، وبه يندفع استشكال سلام الله عليهم، بأنَّه دعاء، وهو لا يتصور من الله، لأنه الطلب، والله تعالى مدعو ومطلوب منه، لا داع وطالب، وإن قال بعضهم: إنه إشكال له شأن ينبغي الاعتناء به، ولا يهمل أمره، فقلّ من يدرك سرّه، ويأتي أيضاً بمعنى السلامة من النقائص، وهي العصمة، وبمعنى السلام الذي هو اسم من أسمائه تعالى، فمعنى: «السلام على محمد» على الثاني: اللّهم سلمه من النقائص، وعلى الثالث: حفظ السلام ـ أي: اللهَ عليه، أي: اللهم احفظه، فهو على حذف مضاف، وقد يأتي بمعنى الانقياد، فمعناه: اللهم صير العباد منقادين مذعنين له ولشريعته ﷺ.

الثالثة: نقل ابن عرفة عن ابن عبد السلام أنه يكفي أن يقال: «صلى الله عليه وسلم»، وعن غيره أنه أنكر ذلك، وقال: لا بد أن يزيد «تسليماً»، وكأنه أخذ بظاهر: ﴿وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وليس أخذاً صحيحاً كما يظهر بأدنى تأمل. انتهى من ابن حجر في «فضل الصلاة»[1].

خاتمة:

جملة الصلاة والسلام خبرية اللفظ إنشائية المعنى، إذ المراد منها الدعاء والطلب لمدلولها، فـ«ثمّ» إمّا للاستئناف كما هو أحد استعمالاتها، إذ جعلت جملة الحمدلة خبرية لفظاً ومعنىً، وإما للعطف إن جعلت للإنشاء ولو معنىً، ونقل شيخنا سالم السنهوري تبعاً لبعض

(١) «الدر المنضود في الصلاة على صاحب المقام المحمود»، ص٧٩.

المتأخرين رحمه الله تعالى عن بعض العلماء أنه لا يحتاج في دلالة الجملة التي أصلها الخبر على الإنشاء إلى استحضار نية الطلب ليخرج الكلام عن حقيقة الخبر، إذ أكثر استعمال اللفظ في ذلك، حتى صار الإنشاء هو المتبادر منه في العرف، وإلا فالأقرب احتياجها في دلالتها على ذلك إليها. انتهى

قال شيخنا المذكور: **قلت**: وينبغي أن لا يختص ذلك بالصلاة والسلام، بل يقال مثله في جملة الحمد والشكر وكل خبر معناه الطلب. انتهى، وهو حسن، وطالما ظهر لي في مجلسه.

ثمّ وصف ذلك النبيّ بجملة: **(جاء)** من عند الله، بأن بعثه وأرسله على رأس أربعين سنة، كما هي قاعدة بعث الأنبياء حسب ما جرت به في بعثهم العادة الإلهية غالباً.

بـ **(التوحيد)**: أي بوجوب اعتقاد وحدانية الله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الأنبياء: ١٠٨]، ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، فهو مصدر وحّدته، أي: اعتقدته واحداً منفرداً بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه، ومن ثم قال الجنيد: «التوحيد إفراد القديم من المحدث»، بفتح الدال، وهو مشتق من الحدوث الصادق بالحدوث الذاتي، وهو كون الشيء مسبوقاً بغيره، والزماني وهو كونه مسبوقاً بالعدم، والإضافي وهو ما يكون وجوده أقلّ من وجود آخر فيما مضى، ولا شكّ أنه تعالى منزه عنه بالمعاني الثلاثة، كما سيأتي.

فإن قلت: النبي ﷺ جاء وبعث بالأحكام الشرعية مطلقاً؛ عملية كانت وتسمى فرعية، أو علمية واعتقادية وتسمى أصلية واعتقادية، وكانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه ﷺ وسماع الأخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبواباً وفصولاً، وتكثير المسائل فروعاً وأصولاً، إلى أن ظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، ومسّت الحاجة فيها إلى زيادة نظرٍ والتفاتٍ، فأخذ

أرباب النّظر والاستدلال في استنباط الأحكام، وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسمّوا العلم بها فقهاً، وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، والأكثرون خصوا العمليات باسم الفقه، والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات؛ تسميةً له بأشهر أجزائه وأشرفها، وبعلم الكلام؛ لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: «الكلام في كذا وكذا»، ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، كالـمنطق في الفلسفيات، ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، فما باله خصّ التّوحيد بالذكر، وإن كان مجيئه بالتوحيد لا ينافي مجيئه بغيره أيضاً؟

قلت: لأنه المقصود الأصلي بوضع المقدّمة، ولما فيه من براعة الاستهلال، وليتأتى به مع ما بعده الجناس.

فإن قلت: هذه الصفة لا تفيد الموصوف تعييناً، إذ جميع الأنبياء جاءوا بالتوحيد، وبعثوا به، كما صرح به الأئمة، ويشهد به قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فما السرّ في إيرادها؟

قلت: ما سبق ذكره من إيهام إرادة الجميع، مع التعرّض بعْد لما يفيد تعيينه.

والحال أنه: **(قد عرا)** أي: خلا **(الدين)**، وهو **عرفاً**: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو الخير بالذات لهم»، خرج: بالإلهي؛ الأوضاع البشرية، نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والأوضـاع الصناعيـة، وبسائق: الأوضاع الإلهية غير السائقة، كإنبات الأرض وإمطار السماء، وبذوي العقول: الأوضاع الإلهية الطبيعية التي لا تختصّ بذوي العقول، كالطباع التي تهتدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارّها، وبالاختيار: الأوضاع الاتفاقية والقسريّة كالوجدانيّات، وبالمحمود: الكفر.

قال التتائي: «وقوله: «بالذات»، متعلق بسائق، يعني أن الوضع الإلهي بذاته سائق إلى الخير، لأنه ما وضع إلا كذلك، والخير: حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له، أي يناسبه ويليق به، والفرق بينه وبين الكمال اعتباريّ، فإنّ ذلك الحاصل المناسب من حيث إنه خارج من القوّة إلى الفعل كمال، ومن حيث إنه مؤثّر خير» انتهى.

وفي حاشية «شرح جمع الجوامع» لشيخ شيخنا العبادي رحمه الله عن بعضهم: «وقوله: «إلى ما هو خير بالذات» احتراز عن نحو صناعتي الطب والفلاحة، فإنهما وإن تعلقتا بالوضع الإلهيّ، أعني: تأثير الأجرام العلوية والسفلية، وكانتا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنفٍ من الخيرات، فليستا تؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتي، أعني ما يكون خيراً بالقياس إلى كلّ شيء، وهو السعادة الأبدية والقرب إلى خالق البريّة.

وهو الملة أيضاً، إلا أن بينهما فرقاً، وهو: أنّ الوضع الإلهيّ إذا نسب إلى من يؤديه عن الله سمّي ملّةً، وإذا نسب إلى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً، واشتقاق الملّة من أملّ يملّ، لأنها بالوحي الذي هو إلقاء الكلمة بعد الكلمة في روع الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام.

وأخذ من قوله «قبل»: إنّ الدين يتناول الأصول والفروع، وقد يخص بالفروع، والإسلام هو الدين المنسوب إلى محمد عليه الصلاة والسلام المشتمل على العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة إن الدين هو الشريعة باعتبار.

قال: وقد يفرق أيضاً بأن الشريعة من حيث إنه يطاع لها تسمى ديناً، ومن حيث إنها مجتمع عليها تسمى ملة، قال: ويفهم منه أنّ ذلك الوضع هو الأحكام لا الألفاظ»، انتهى.

أي: فهو بمعنى الموضوع، وفيه ما هو صريح في أن قوله بالذات متعلق بالخير لا بسائق، خلافاً لما قاله التتائي، فتأمّل.

وأمّا **الدين لغةً**، فقال الفاكهاني: إنه لفظ يجيء في كلام العرب على أنحاءٍ؛ منها الملّة

قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، ومنها العادة، قال امرئ القيس: [من الطويل]

كدينك من أم الحويرث قبلها ... ...

ومنه الإجزاء، كقوله: [المثقب العبدي]

... ... أهذا دينه أبداً وديني

ومنها: سيرة الملك، وملكه، قال زهير: [من البسيط]

لئن حللت بجوٍّ في بني أسدٍ في دين عمرٍو وحالت بيننا فدك

أراد موضع طاعة عمرو وسيرته.

ومنها: المجازاة، كقوله: [الفند الزماني من الهزج]

ولم يبق سوى العدوان دنّاهم كما دانوا

أي: جازيناهم.

ومنها: السياسة، والدّيان السائس، ومنه قول ذي الأصبع: [من البسيط]

... ... عني ولا أنت دياني فتخزوني

ومنها: الحال، قال النضر ابن شميل: سألت أعرابياً عن شيء، فقال: لو لقيتني على دين غير هذا لأخبرتك، يريد على حال غير هذا.

ومنها: الدّاء، ومنه قول الشاعر: [من البسيط]

يا دين قلبك من سلمى وقد دينا ... ...

قال بعض الحنفية: الدين مقول على دين الحق، وعلى دين غير الحق، قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي، وعلى الأديان الحقّة، -يريد كدين موسى،

ودين عيسى، ودين إبراهيم، ودين نوح، ودين آدم عليهم الصلاة والسلام - بالاشتراك المعنويّ بالتشكيك؛ لأنّ بعض الأديان أشدّ من بعض كيفيّة وكميّة، وما شأنه ذلك لا يكون متواطئاً، نقله عن التتائي، وعليه يتمشى كلام الناظم حيث يفهم من قوله: **(عن التوحيد)** إطلاق الدين على غير الحق.

والمراد بالتوحيد هنا: معنى الانفراد، والجارّ متعلق بعرا، بمعنى خلا.

فإن قلت: يقال: «عَرَاه أمرٌ»، بالفتح إذا نزل به، و«عَرِي» بالكسر إذا خلا، والواقع في المتن الأول، فلا يطابق المراد.

قلت: فتحه محوّل عن الكسر على لغة طيء وبني عامر الذين يطّرد في لغتهم في كل ياء قبلها كسرة قلب الكسرة فتحة وقلبها هي ألفاً، وعليها جاء قلى يقلى، ودَعَا وبَنَا وغَزَا ورَمَى في يَقْلِي ودَعَيَ وبَنَيَ وغَزَيَ ورَمَيَ، وقول الشاعر: [البولاني من المنسرح]

نستوقد النبل بالحضيض ونصـ ... ـطاد نفوساً بنت على الكرم

فلا وجه للتلحين والتخطئة مع محبة[1] الإنصاف، على أني كنت غيرّته إلى خلا،لكن بعد انتشاره لما رأيت بعض الناس خفي عليه وجه صحته.

* [تعريف الكلي والمشترك اللفظي والمعنوي]:

تتمة:

الكلي إن استوى معناه في أفراده فمتواطئ كالإنسان، وإن تفاوت فيها بالشدة أو التقدم فمشكك[2] كالبياض، فإنّ معناه في الثلج أشد منه في العاج، والوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن، وأشد منه فيه، والمشترك اللفظي هو ما تعدد وضعه لمعانيه مع اتحاد لفظه، والمعنوي ما اتحد وضعه ولفظه وتعدد معناه.

---

(١) في (أ): «صحة».

(٢) يقرأ باسم الفاعل، أو اسم المفعول.

والمعنى أنّ الله أرسل النبي ﷺ بدعاء الخلق إلى عبادة الله وحده في حال تعدد الأديان وتفرّقها، حتى استغربوا ذلك، فقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ * وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ * مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٥ - ٧].

وبما حملنا عليه التوحيد في الموضعين اندفع أنّ في النظم إيطاءً، وهو اتحاد القافيتين لفظاً ومعنىً، وعلم أنّ فيه من صنعة البديع الجناس التام اللفظي والخطي.

* * *

فأرشد الخلق لدين الحقّ بسيفه وهديه للحقّ

(فـ)ـدعاهم إلى عبادة الله وحده وأمرهم بترك ما كانوا هم وآباؤهم عليه من عبادة الأصنام والأوثان، واعتقاد الولديّة والصاحبية له تعالى، والتركيب والجسمية، وتلا عليهم آيات الله المصرحة بما يطابق ما دعاهم إليه وما نهاهم عنه، مع إظهار المعجزات الخارجة عن الحصر على صدق دعواه أنه رسول الله إليهم جميعاً، فمن أجابه فآمن وصدَّق سَلِمَ وغَنِمَ، ومن لم يصدّقـه لكنه دخل تحت حكمه قدّر عليه الجزية كما أمره الله، ومن حاربه وانتصب لمعاداته وردّ ما جاء به من ربه وعظه وأنذره وحذّره، ثمّ قاتله فقتله إن كان ممن يُقتل، أو أسره وسباه إن كان ممن يُسبى، حتى إنه ﷺ (أرشد) بهذه السياسة العجيبة، أي فعل ما عرّض به (الخلق) ـ أي جميع المخلوقين المكلفين المرسل إليهم، كما سيأتي، أو جنس الخلق، وهم المرسل هو إليهم ـ للرشد، وهو ضد الغيِّ، من أرشدته: صيّرته راشداً، أي: مهدياً.

وبهذا سقط أنه لا يستقيم تعليق «وهديه» بأرشد؛ لأنه بمعنى دلّ فيصير تقديره دلّهم بالدلالة، وفيه تهافت، وإن أمكن تصحيحه كما يظهر بالتأمل.

ويحتمل أنه ضمّن «أرشد» معنى دعا وطلب، فقوله بعد: «وهديه»، معناه البيان، ويحتمل أنّ «أرشد» معناه دلّ، وقوله: «وهديه»، معناه اتباعه والاقتداء به، أي أنه دلّ الخلق بالقال والحال، والحرب والقتال، وسيأتي أنه عامّ البعثة إلى جميع طوائف المكلفين إنساً وجناً وملكاً، على خلاف في هذا الأخير، بل سيأتي أنّ بعض العلماء المحققين ذهب إلى أنه مرسل حتى إلى الجمادات بأن رُكّب فيها العقل حتى آمنت به، وبعضهم إلى أنّه مرسل إلى جميع من تقدمه من الأنبياء وأممهم، وأن الأنبياء السابقين نوابُه في تبليغ الشرائع إلى تلك الأمم، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١].

ثمّ الهداية والدلالة غير موجبة للوصول عندنا، بل من المدلولِين من تحصل له الهداية والوصول، وهم الموفَّقون للإيمان، ومنهم من لا يحصل له ذلك وهم الكـافرون، خلافاً

للمعتزلة في اعتبارهم في الهداية المساوية للإرشاد هنا الوصول، ويردّ قولهم: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ أي: دللناهم ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى﴾ أي الضلال ﴿عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧] أي: الطاعة والإسلام. نعم، الهداية بمعنى الاهتداء لا تكون إلا مع الوصول، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]، وسيأتي القول في تحريرها.

ولاستعمال «أرشد» بمعنى عرّض؛ عدّاه باللام في قوله: **(لدين الحق)**، أي لاتّباعه، وتقدّم الكلام على الدين لغةً واصطلاحاً.

وممن صرّح بمرادفته للشريعة والشرع، وأنه ما شرعه الله من الأحكام، وأن هذه الأحكام المشروعة هي ذلك الوضع الإلهي، الهيتميّ كما أخذه شيْخ مشايخنا العباديّ من كلام البعض السابق، وقد يستعمل لغةً في الضدين يقال: دان: عصى، ودان: أطاع، ودان: ذلّ، ودان: عزّ.

وأما الحق فيستعمل على أنه اسم من أسماء الله الحسنى، وعليه فالإضافة بمعنى اللام، ويستعمل بمعنى الحكم المطابق للواقع، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المطابق للواقع، ويقابله الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب، وقد يفرّق بين الحق والصدق بأنّ المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم على هذا مطابقته الواقع، ومعنى حقّيته مطابقة الواقع إياه، قاله السّعد.

وحاصله أنّ الحقّ والصّدق واحد بالذات، وإن افترقا بالاستعمال، كما أشار إليه بقوله: «وأما الصّدق ... إلخ»، أو بالاعتبار كما أشار إليه بقوله: «وقد يفرّق ... إلخ».

وعلى أنّه في النظم بمعنى الحكم المطابق للواقع إضافة الدين إليه بيانية إن كان الدين خاصاً بالأحكام الحقّة، أي الدين الذي هو الحق، وللتخصيص إن كان يطلق عليها وعلى غيرها، كما مرّ بيانه.

(بسيفه) متعلق بأرشد، والمراد من الإضافة المشروعية، أي السيف الذي جاء بمشروعية مقاتلة أعداء الله به كان بيده أو بيد غيره من متّبعيه ولو إلى يوم القيامة.

ثمّ هو كناية عن آلة الحرب التي يباح قتال الحربّيين بها مطلقاً، في أي موطن، وبحسب كل مقام.

وأرشدهم أيضاً بـ **(هديه)**، أي هدايته إياهم، ودلالته لهم على طرق الخير والنجاح وسبل الرشد والفلاح التي من شأنها أنّ من سلكها توصله بتوفيق الله ومحض إحسانه **(للحقّ)** فيه الاحتمالان السابقان، فيراد بكل واحد منهما في النظم في أحد الموضعين غير ما أريد بالآخر فيه دفعاً للإيطاء، وحينئذ ففي النظم من البديع صنعة التجنيس.

فإن قلت: كيف قدّم إرشاد السيف على إرشاد القول مع أنّ الواقع خلافه؟

قلت: أمّا أوّلاً؛ فالواو لا توجب ترتيباً عند البصريين، وأمّا ثانياً؛ فللإشارة إلى أنّ زمن إرساله لم يكن مظنة إلا للإرشاد بالسيف، إذ قد نشأ فرداً يتيماً ليس ذا مالٍ ولا جاهٍ ولا أنصارٍ بين من حواه الخافقان ملوكاً ورعايا كفاراً، خصوصاً قومه وعشيرته الذين هم أعزّ العرب وأشدّ العصب، وأمره الله بمخالفة أديان الجميع، وترْك ما هم عليه، وأن يبلّغهم ما يكرهون من اتباع الحق وترك الضلال، ولا يطمع في تيسّر مثل هذا عادةً إلا بشديد القتال، ولو لم يكن من أعلام صدقه في دعواه الرسالة إلا ظفره بمن ذكر على ما ذكر كان لأرباب العقول كافياً، ولأمراض القلوب شافياً.

* * *



محمّد العاقب لرسل ربّه   وآله وصحبه وحزبه

ولما كان النبي الموصوف بما سبق غير مفيد لتعيين المقصود على ما مرّ إشكاله وجوابه؛ أبدل منه قوله: (**محمد**) إفادة للتعيين.

لا يقال: المبدل منه في نيّة الطّرح فيكون إثبات النبوّة له غير مقصود، وهو باطل، لأنا نقول مقصوديّة البدل وعدم مقصوديّة المبدل منه إنّما هي بالنسبة لتأثير العامل، أو يعتبر القصد الذاتي نفياً وإثباتاً، كما أجاب به شيخنا المحقق في «**هداية السالك**».

فإن قلت: هل يجوز جعله عطف بيان لـ«نبي»، جيء به للمدح، كما يجيء النعت لذلك، على ما ذهب إليه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٩٧].

قلت: نعم باعتبار أنّ إثبات النبوة له صراحةً مقصود، ويمتنع كونه نعتاً له لتصريحهم بأنّ العلم ينْعت ولا ينْعت به، إذ هو علم لنبينا ﷺ غير مرتجل على الصحيح، بل منقول من اسم مفعول المضعّف الموضوع لمن كثرت خصاله الحميدة، وهو أبلغ من محمود للتضعيف، حملاً على القاعدة(١)، سمّاه به جدّه عبد المطلب في سابع ولادته لموت أبيه قبلها بإلهامٍ من الله تعالى ليكون على وفق تسمية الله تعالى له به قبل الخلق بألفي عامٍ على ما ورد به الخبر عند أبي نعيم، ولأنه رأى أن سلسلة من فضة خرجت من ظهره لها طرف بالمشرق وطرف بالمغرب، ثمّ عادت كأنها شجرة على كل ورقة منها نور، وأهل المشرق والمغرب جميعاً يتعلّقون بها، فعبّرت له بمولود يخرج منه يتبعه أهل الخافقين ويحمده أهل السماء والأرض، فسمّاه بذلك رجاء صحة الرؤيا، وقد حقّق الله رجاءه.

وروى ابن عساكر عن كعب الأحبار «أن آدم رآه مكتوباً على ساق العرش وفي السموات وعلى كل قصر وغرفة في الجنة، وعلى نحور الحور العين، وعلى ورق شجرة طوبى،

---

(١) وهي: زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

وسدرة المنتهى، وأطراف الحجب، وبين أعين الملائكة»[1]، ولم يسمّ به قبل زمانه ﷺ، لكن لما قرب زمنه ونشر أهل الكتاب نعته سمّى قوم أولادهم به رجاء النّبوّة لهم، و﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وعدّتهم خمسة عشر على ما بينه بعض المحققين، وقد حمى الله تعالى أن يَدَّعي النبوةَ أحدٌ ممن تسمَّى به غيره، فقول القاضي[2] في عده من تسمى بمحمد إنهم ستة لا سابع لهم، بحسب اطّلاعه.

وكما وضع له هذا الاسم المفيد للمبالغة في المحمودية وضع له اسم آخر يفيد المبالغة في الحامدية، وهو «أحمد» إشارة إلى أنه أجلّ من حمد وأجلّ من حمد، قال شيخنا المحقق: ولم يسمّ بأحمد أحد قبله، كما نقله بعضهم.

قلت: أراد به القاضي، وقد نقل بعضهم أنه تسمى به في الجاهلية قبل الإسلام بزمان طويل أحمد بن ثمامة الطائي، وأحمد بن ذومان البكيل، وأحمد بن زيد بن حراش السكسكي، نعم، زَمَنَ المولد وقُرْبَه لم يتسمّ بهذا الاسم أحد حفظاً له.

والأول من الاسمين أشهر، وأكثر في الاستعمال من ثانيهما، وإن وردا في الذكر الحكيم، ولإشارته لمقام المحبوبية خصّ بالذّكر في كلمة التوحيد.

واختلف في اسمه المذكور به في التّوراة الذي لملاحظة معناه تمنّى موسى الكليم أن يجعل من أمّته، فقال ابن قيم الجوزية: إنه محمّد، وقال السّهيلي: إنه أحمد، قال بعض العلماء: ويمكن الجمع بأنّ له فيها اسمين: أحمد، ومحمداً، وهو حسن، وما أحسن قول حسان: [من الطويل]

أغـرُّ عليـه للنبـوة خَاتَـمٌ ... مِـنَ الله مَشْـهُودٌ يلوحُ ويشـهدُ
وضَمَّ الإلهُ اسـمَ النبيِّ إلى اسمه ... إذا قال في الخمس المؤذِّنُ: أشهدُ
وشَـقَّ له مِـن اسـمه ليجلَّـهُ ... فذو العَرْشِ محمـودٌ وهذا محَمَّدُ

---

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٣: ٢٨١).

(٢) القاضي عياض في «الشفا».

(العاقب) بالجرّ، نعت لمحمد ﷺ، أو بيان له، أو بدل منه، ويجوز فيه القطع رفعاً ونصباً، أي الخاتم **(لرسل ربه)** من حيث البعث والإرسال، وإن كان أوّلهم إعطاءً واصطفاءً، وحينئذٍ لا نقضَ بنزول عيسى عليه الصلاة والسلام، وإن وضَعَ الجزية وكَسَرَ الصليبَ وقَتَلَ الـخنزير وأراق الخمر، لأن بعثته تقدّمت، وإنما ينزل مجدّداً لهذه الشريعة حاكماً بها على أنه واحد من علمائها، على ما بينّاه في «تعليق الفرائد»[1].

وقد ذكر بعض العلماء أنّ له ﷺ من الأسماء عدد ما له تعالى من الأسماء، والصواب أنّ أسماءهما توقيفية، كما يأتي بيان أسمائه تعالى وصفاته، قال ابن التلمساني: «ولا يجوز أن يسمّى - يعني محمداً ﷺ - بما لم يُسَمِّ به نفسه، ولا سمّاه به ربه، ولا أبواه».

وههنا فائدة، وهي أنّ الناس اختلفوا في عدّة أسمائه عليه الصلاة والسلام، فقال ابن العربي في **«الأحوذي شرح الترمذي»** عن بعضهم: إن لله ألف اسمٍ وللنبيّ ﷺ ألف اسمٍ.

وقال الشيخ برهان الدين الحلبي[2]: وقد رأيت مجلدين في القاهرة مصنفاً يسمى «المستوفى في أسماء المصطفى».

وقيل: هي تسعة وتسعون، وهو الذي شرح عليه السنوسي، وقيل: هي ثمانون، وقيل: هي خمسمائة، وقيل: أربعمائة، والصحيح منها ما ورد في سنته، أو عظّم قدره، وإلّا فلا.

فإن قلت: فكيف الجمع بين هذه الأقوال، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لي خمسة أسماءٍ»[3]، وقوله: «لي عشرة أسماء»[4]، وبين هذين الحديثين أيضاً؟

---

(١) حاشية له على شرح «العقائد النسفية» للإمام السعد التفتازاني، ولم يتمها، وهو موجود بدار الكتب المصرية (١٢٧٢)..

(٢) برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي الأصل، الحلبي المولد والدار والوفاة، الشافعي المعروف بسبط ابن العجمي حافظ حلب في زمانه، توفي سنة (٨٤١). ينظر: «تهذيب الكمال» (١: ٦٥).

(٣) أخرجه البخاري (٤: ١٨٥ برقم ٣٥٣٢).

(٤) أخرجه أبو نعيم في «الدلائل» (١: ٦١ برقم ٢٠) والترمذي في «الشمائل» (ص: ٢١٤ برقم ٣٦٠ - ٣٦١).

قلت: قوله: «لي خمسة أسماء» مثل قولهم في فلان ثلاث خصال، فلا يلزم نفي غيرها، بناء على ما هو الراجح في الأصول من أن مفهوم العدد لا يفيد حصراً. على أنّ بعضهم تأوّل الحديثين على أنّ المراد بيان الأسماء المشهورة المذكورة في الكتب القديمة، أو على أنّ المراد بيان الأسماء المنقولة من الصفات الدّالّة على المدح كمحمد وأحمد والماحي والعاقب والحاشر أو على أن المراد بيان ما سماه به الله تعالى فانتقل إلى العلمية، والباقي باقٍ على الوصفية.

والرّسْل: جمع رسول جمع كثرة، وسيأتي بيانهم إن شاء الله تعالى، وتقدم تعريفه.

وأمّا **الربّ لغةً**؛ فيطلق بمعنى المالك، والسيد، والمصلح، والمربي، والخالق، والمعبود، والمدبر، والجابر، والصاحب، والثابت، والقريب، والجامع، والمحيط، والكثير الخير، والذي يولي النعم ويزيدها، وكلها ترجع إلى معنى الحفظ والتربية. وهل هو في الأصل مصدر، بمعنى تبليغ الشيء إلى الحدّ الذي يريده المربي شيئاً فشيئاً، أطلق عليه تعالى كعدل بمعنى عادل أو صفة؟ وعلى هذا فقيل: اسم فاعل أصله رابّ، حذفت ألفه لكثرة الاستعمال، وردّ بأنه خلاف الأصل، وقيل: إنه صفة مشبهة وزنه فعل، واعترض بأنها لا تصاغ إلا من لازم، والفعل من هذه المادة متعدٍّ، وأجيب: تنزيله منزلة اللازم، ثمّ الاشتقاق منه على ما مرّ بيانه.

ويختص مفرداً محلىً بأل بالله تعالى، وقول الجاهلية للملك من الناس: الربِّ، من كفرهم وعتوهم، وأمّا جمعاً فيطلق على غيره، نحو: ﴿ ءَأَرۡبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ ﴾[يوسف:٣٩]، وأمّا مضافاً فصرّح في «النهاية»[1] بالجواز شرعاً في البهائم كالأموال كربّ الدّار والإبل لكثرة وقوعه في الحديث، ولأنّ البهائم غير متعبدة ولا مخاطبة، وأما العقلاء ففي الصحيحين: «لا يقولن أحد أطعم ربك» إلى أن قال: «ولا يقل أحدكم: ربي»[2].

---

(١) «النهاية في غريب الحديث والأثر» (٢: ١٧٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١٥٠ برقم ٢٥٥٢)، ومسلم (٤: ١٧٦٥ برقم ٢٢٤٩).

قال النووي[1]: «نهى المملوك أن يقوله لسيده»، واختار القاضي عياض أنّ النهي عن الإكثار والعادة، وقد حمل الطيبي النهيَ على المنع.

قال بعض العارفين: واعلم أن وجوه تربيته تعالى خلقَه لا يحيط بها غيره سبحانه، ومن بعضها في بعض أحوال الحيوان تربية النطفة إذا وقعت في الرحم حتى تصير عَلَقَة ثم مضغة ثم يصير منها عظام وغضاريف ورباطات وأوتار وأوردة وشرايين، ثم يتصل بعضها ببعض، ثم يصير في كلٍّ قوّة خاصة كالنظر والسمع والنطق، فسبحان من بصّر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم.

ومنها في بعض أحوال النبات أن الحبة إذا وقعت ودفنت في الأرض فحصل لها نداوة انتفخت، ثم لا تنشق مع عموم الانتفاخ لها إلا من أعلاها وأسفلها، فيخرج من الأعلى الجزء الصاعد وهو الساق، ثم يتفرع منه أغصان كثيرة، ثمّ منها نور، ثمّ ثمر، ثم يشتمل على أجزاء كثيفة كالقشر ولطيفة كاللب، ثم دهن وأما الجزء الغائص من أسفل الحبة فيتفرع إلى عروق، ثم ينتهي إلى أطرافها، وهي في اللطافة كأنها مياه منعقدة، ومع غاية لطفها تغوص في الأرض الشديدة الصلابة، وأودع فيها قوّةً جاذبةً تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها.

والحكمة في جميع هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج إليه النوع الحيواني، خصوصاً الآدمي من الغذاء والإدام والشراب والفواكه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَآئِقَ غُلْبًا * وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا * مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [عبس: ٢٥ - ٣٢]، فسبحان ربّ الأرباب الهادي للصواب.

فإن قلت: قد تقدّم أنّ النبوّة أعمّ من الرّسالة، ولا شكّ أنّ ختم الأعمّ ختم للأخصّ بخلاف العكس، فاللفظ لا يطابق المراد.

---

(١) «شرح مسلم» (١٥: ٦).

قلت: لا شك في صحة ما قلته، ولذا جاء به القرآن، فقال: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، غيرَ أنه لما لم يتأتّ له النظم إلا مع الرسل عبّر به مريداً منه المعنى الأعمّ، إطلاقاً للملزوم وإرادةً للازمه على ما هو طريق الكناية، وليست الإضافةُ إلا لبيان الواقعِ، لا للتخصيص كما لا يذهب عليك فتدبره.

ثم عطف على «نبي» المتقدم بيانه **(وآلـه)**، أي النبي ﷺ، فيشاركه في الحكم المسابق وهو الدعاء بالصلاة والسلام، لأن الدعاء لهم مودّةٌ ومحبة لهم، ولم يسألنا ﷺ أجراً على ما وصلنا على يده من الخيرات إلا المودة في القربى، والمناسب لمقام الدعاء أن يراد أقاربه مطلقاً، ما كانوا من المؤمنين والمؤمنات، ومن ثَمّ اختار الأزهري وجماعة محققون وعزاه ابن العربي لمالك أنهم كل مؤمن تقي لحديث فيه، وإن وقع فيهم في بابي الزكاة والفيء خلاف، فعند الشافعية كل شخص مؤمن من أولاد هاشم والمطلب، وهو أحد قولين عندنا، ودرج عليه صاحب «المختصر» في باب الزكاة، وقال فيه سيدي زروق: إنه المذهب، وابن العربي: إنه صفى إليه مالك، والدماميني: إنه المختار عندنا، والمشهور من مذهب مالك القول الثاني، وهو اختصاصه بأولاد هاشم دون المطّلب.

[قال] ابن الحاجب: فبنو هاشم آل، وما فوق غالب غير آل، وفيما بينهما قولان.

[قال] الجلال في «الخصائص»[1]: آله ﷺ لا يكافئهم في النكاح أحد من الخلق، ويطلق عليهم الأشراف، والواحد شريف، وهم: ولد علي وعقيل وجعفر والعباس، كذا مصطلح السّلف، وإنما حدث تخصيص الشريف بولد الحسن والحسين في مصر خاصة من عهد الفاطميين. انتهى

* [في ذكر أولاده صلى الله عليه وسلم]:

فائدة:

أولاده ﷺ الذكور ثلاثة على الصحيح: القـاسم أولهـم، وبه كني، وعبدالله وهـو

(١) جلال الدين السيوطي في «أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب» ص ٢٤٠.

الطيب والطاهر، فله اسم ولقبان، وكلاهما مات بمكّة، وإبراهيم ومات بالمدينة، وكلهم ماتوا صغاراً قبل استكمال الرضاع.

[قال] بعض العارفين: لم يبلغوا الحلم لأنهم إن نبّوا حينئذٍ نافى إخبار الله تعالى، حيث وصف أباهم بأنه خاتم النبيين، وإن لم يُنَبَّوا كان من نُبِيَّ من أولاد الأنبياء الذين هم دون أبيهم شرفاً أشرف منهم[1]، وفيه كسر لقلوبهم.

والإناث أربع: زينب؛ تزوجها أبو العاص بن الربيع، وهو ابن خالتها، ماتت في حياته ﷺ، ورقية وأم كلثوم وتزوجهما مترتبتين، أولاهما: رقية عثمان بن عفان، وماتتا تحته في حياته ﷺ أيضاً، وفاطمة تزوجها علي رضي الله عنهما، وماتت بعده ﷺ بستة أشهر.

وجميع أولاده ﷺ من خديجة، إلا إبراهيم فمن مارية، وأول أولاده ﷺ مطلقاً القاسم، ثم يليه زينب، ثم رقية، ثم فاطمة، ثم أم كلثوم، ثم عبدالله، ثم إبراهيم. انتهى من كلام شيخنا السنهوري.

واشتقاقه من آل يؤول إذا رجع إليك بقرابة ونحوها، فأصله **(أول)** تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفاً، واقتصر صاحب «الكشاف» على أنّ أصله **(أهل)**، قلبت الهاء همزة ثم الهمزة ألفاً، قيل: فلا شذوذ، وقال شيخنا المحقّق فيه: أنه المشهور.

وتصغيره على: أهيل وأويل، شاهد للمذهبين، وفي «الصحاح»: آل الرجل أهله وعياله، ويطلق على أتباعه، قالوا: ولا يضاف إلا لمن له شرف من العقلاء الذكور، فلا يقال: آل الإسكاف، وأما آل فرعون فللشّرف الدنيويّ، ولا آل مكة، ولا آل فاطمة، وعن الأخفش جواز: آل البصرة والمدينة.

وإضافته في النظم للضمير جري على الصحيح من جواز إضافته إليه، ويشهد له قول عبد المطلب: [من الكامل]

وانصر على آل الصليب   وعابديه اليوم آلك

(١) في (ب): «منه».

وقول الشاعر:[ندبة من الطويل]

أنا الفارس الحامي حقيقة والدي وآلي كما تحمي حقيقة آلكا

ونقل عن جمع منهم الكسائي والنّحاس والزبيدي أنهم منعوا إضافة آل إلى الضمير، وزعموا أنه لا يضاف إلا إلى مُظْهر، معلّلاً بأنه لم يرد في الكتاب والسنة إلا كذلك، وردّ بأن أصول اللغة لم تنحصر فيما ذكر بل منها كلام العرب، وقد ورد فيه مضافاً للضمير كما مرّ، ودعوى الضرورة أمر لا يساعد عليه في كل محلٍّ، مع كونها خلاف الأصل.

(وصحبه) أي: والصلاة والسلام على صحب النبيّ ﷺ، فهو عطف على نبي على المشهور، أو على آله على مقابله عند النحاة، وأفردهم بالذكر وإن دخلوا أو بعضهم في الآل على أحد الأقوال، لأنهم يستحقُّون مزيد الثناء عليهم، لأنهم الذين نصروه وحموه وآووه، وبلغوا عنه ما منه سمعوه، وهو عند سيبويه: اسم جمع لصاحب.

قال شيخنا المحقّق: أي بمعنى الصحابي الذي هو أخصّ من مطلق الصّاحب، أي لأنّ الصّاحب لغةً: من بينك وبينه مواصلة وإن قَلَّت، وعرفاً: التابع لغيره الآخذ بمذهبه كصاحب مالك وغيره، وعند الأخفش هو جمع لصاحب، وبه جزم الجوهري، كركبٍ جمع راكب، وحاول بعضهم التوفيق بحمل كلام الأخفش على الدلالة على ما فوق الواحد، وكلام سيبويه على الصيغة العرفية.

والصحابي، قال ابن حجر: هو من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام، والمراد باللقاء ما هو أعمّ من المجالسة والمماشاة ووصول أحدهما إلى الآخر وإن لم يكالمه، ويدخل فيه رؤية أحدهما الآخر سواء كان بنفسه أو بغيره.

والتعبير باللقى أولى من قول بعضهم: الصحابي من رأى النبي ﷺ، لأنه يخرج ابن أم مكتوم، ونحوه من العميان، وهم صحابة بلا تردّدٍ، **واللقي** في هذا التعريف كالجنس، وقولي: **مؤمناً**؛ كالفصل، يخرج من حصل له اللقاء المذكور في حال كفره، وقولي: **به**؛ فصل ثانٍ، يخرج من لقيه مؤمناً بغيره فقط من الأنبياء، لكن هل يخرج من لقيه مؤمناً بأنه سيبعث،

ولم يدرك البعثة؟ فيه نظر، ونقل شيخ الإسلام أنّ في كلام ابن حجرٍ ما يدلّ على أنه لقيه في حال نبوته، وعليه فلا نظر.

[قال] ابن أبي شريفٍ[١]: ولا يدخل في هذا التعريف الأنبياء الذين اجتمعوا به ليلة الإسراء، ولا الملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها؛ لأنّ المراد الاجتماع المتعارف، لا ما وقع على وجه خرق العادة، ومقامهم فوق رتبة الصحبة، وهل يدخل في اسم الصحبة وفد جن نصيبين؟ استشكله ابن الأثير في «أسد الغابة»[٢]، وهو محلّ نظرٍ، وينبغي أن لا ينظر إليهم في التعريف، لأنه لا تعبّد لنا بالرّواية عنهم. انتهى

قلت: فيه كلامان:

الأول: تعليله الأول ظاهر، وأما الثاني فلا يفيد، لأن الرسول موجود فيه النبوة وهي دون الرسالة على قولٍ أو الرسالة في النبي وهي دون النبوة على آخر، وظاهر كلامه شمول الملائكة لجبريل، وقد يتوقّف في كون اجتماعه به ﷺ على وجه خرق العادة، إذ قد اطّردت عادة الله في رسله وأنبيائه أنه سفيره إليهم، ودعوى أنه لم يجتمع به في الأرض على صورته يحتاج لدليل، نعم قد يقال اجتماعه به ﷺ ومكالمته إياه وسماعه كلامه دون حاضريه خرق عادة، وفيه نظر بيّن.

الثاني: أنّ شيخ الإسلام جزم بدخول الجنّ في تعريف الصحابيّ الذي ذكره العراقي، ثم قد يقال يردّه أنه لم يرسل لهم نبي قبل نبينا كما يأتي بيانه، وحينئذٍ اجتماعهم به عليه الصلاة والسلام وإيمانهم به خرق عادة قطعاً، وإن كان خلاف تعليل الكمال.

قال شيخ الإسلام: ولا بدّ أن يكون اللقاء قبل وفاته ﷺ ليخرج من لقيه بعدها.

---

(١) محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن مسعود بن رضوان أبو الكمال المري بالمهملة، القدسي الشافعي، ويعرف بابن أبي الشرف، أخذ عن الشهاب بن رسلان، والحافظ بن حجر،وغيرهم، ولازم خدمة العلم، فبرع في الفقه والأصلين، والعربية، وغيرها. ينظر: «الضوء اللامع»، و«نظم العقيان».

(٢) في مقدمته، ص ١٩.

واشترط في اللاقي أن يكون مميزاً، فيخرج عبيد الله بن عدي بن الخيار الذي أحضر إليه عليه الصلاة والسلام غير مميز، ومن حنكه من الأطفال كعبدالله بن الحارث بن نوفل، أو مسح وجهه كعبدالله بن ثعلبة بن ضفير، فهؤلاء لهم رواية، وليست لهم صحبة، كما هو ظاهر كلام ابن معين وأبي زرعة الرازي وأبي حاتم وأبي داود وغيرهم، وأخذه ابن أبي شريف من قولهم: من اجتمع أو من لقي النبيّ مؤمناً، قائلاً: «أخذه من الأول أقوى».

وجزم شيخنا السنهوري بعدم اشتراط التمييز، مصرحاً بأنّ فيه خلافاً.

وجزم ابن قاسم تلميذ المحلي في «شرح جمع الجوامع بما جزم» به شيخنا، وفي كلام الكمال ميل إليه، والعجب ثمّ العجب تصريح شيخ الإسـلام بنفي اشتراط التميـيز في التابعيّ مع اشتراطه في الصحابيّ.

وأما من ارتدّ بعد صحبته فقضية مذهب من يرى إحباط العمل لمجرد الرّدّة كالمالكية أنه لا يسمى صحابياً إلا إن عاد للإسلام، ولقي النبي ثانياً مسلماً كعبدالله بن أبي سرح، وقضية مذهب من لا يرى الإحباط إلا بالموت كالشافعية أنه يسمى صحابياً إذا عاد إلى الإسلام بعد موته ﷺ، كما في الأشعث بن قيس فإنه كان ممن ارتدّ، وأتي به إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه أسيراً، فعاد إلى الإسلام، فقبل منه ذلك، وزوّجه أخته، ولم يتخلّف أحد عن عدّه في الصحابة، ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها، ولكن وقع لبعض شرّاح خليل[1] من متأخري المالكية: أنّ من ارتدّ من الصحابة ثم رجع إلى الإسلام صحابي، ولو لم يره عليه السلام ثانياً، وهو خلاف ما تقتضيه قواعد مذهب مالك على المشهور من جعل المرتد كافراً أصلياً.

وعبارة بعض المتأخرين: اختلف في حكم المرتد إذا أسلم؛ هل يقدّر أنه كافر أصلي

---

(١) خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري. تعلم في القاهرة، وولي الإفتاء على مذهب مالك. «الأعلام» (٢: ٣١٥).

لم يزل والآن كما أسلم؟ وهو قول ابن القاسم لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ومن جملة عمله إسلامه المتقدم، فيقدّر كأنه لم يسلم قطّ، قال القاضي عبد الوهاب: وفائدة ذلك أنه إذا عاد إلى الإسلام لم يلزمه قضاء الصّلوات التي تركها في ردّته، وعليه[1] استئناف الحجّ، ويكون حكمه حكم الكافر الأصليّ إذا أسلم، أو: يقدر أنه مسلم لم يزل ما كفر قطّ، قال الصائغ: وهو قول أشهب، وفائدة ذلك أنه يقضي ما فرّط فيه من الصّلوات، ولا يقضي حجة الإسلام إذا كان قد حجّ حجّة الإسلام. انتهى غرضنا من كلام العوفي، أمّا إن مات على ردته، كعبدالله بن جحش وابن خطل، فلا كلام في أنه لا يسمى صحابياً باتفاق.

فإن قلت: لا شكّ في خروج الملائكة والأنبياء، لأن لقيه لهم غير متعارفٍ إلا عيسى عليه الصّلاة والسّلام، فإنه حيّ، ونقل السيوطي عن ابن عديٍّ في «كامله»: أنّ الصحابة رأوا ذات يوم برداً ويداً فسألوه ﷺ عن ذلك، فقال: برد ويد عيسى بن مريم سلّم عليّ. ونقل أيضاً عن ابن عساكر: أنهم رأوه يوماً يصافح شيئاً لم يروه، فسألوه، فقال: عيسى بن مريم، سلّمت عليه لما قضى طوافه، فهذا لقي معتاد، فيكون صحابياً.

قلت: جزم ابن قاسم تلميذ المحلي في «شرح جمع الجوامع»: بأنّ عيسى والخضر ليسا من الصحابة وإن صحّ اجتماعهما به عليه الصلاة والسلام؛ لأن هذا الاجتماع ليس من الاجتماع المعروف، بل من خوارق العادات. انتهى كلامه.

[قال] ابن حجر[2]: «لا خفاء برجحان رتبة من لازمه ﷺ، وقاتل معه، أو قتل تحت رايته، على من لم يلازمه، أو لم يحضر معه مشهداً، وعلى من كلمه يسيراً، أو ماشاه قليلاً، أو رآه على بعدٍ، أو في حال الطفولية، وإن كان شرف الصحبة حاصلاً للجميع، ومن ليس له منهم سماع منه، فحديثه مرسل من حيث الرواية، وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوه من شرف الرؤية».

---

(١) في (ب): «وكان عليه».

(٢) في: «نخبة الفكر»، و«النكت على نزهة النظر».

* [في كيفية معرفة الصحبة]:

فائدة:

قال ابن حجر أيضاً: يعرف كونه صحابياً بالتواتر، أي كالمشايخ الأربعة، أو بالاستفاضة والشهرة، أي: كأبي هريرة وأنس بن مالك، أو بإخبار بعض الصحابة أو بعض ثقات التابعين أو بإخباره عن نفسه بأنه صحابي إذا كانت دعواه ذلك تدخل تحت الإمكان، وقد استشكل هذا الأخير جماعة من حيث إن دعواه ذلك نظير دعوى من قال: أنا عدل، ويحتاج إلى تأمل. انتهى بزيادة يسيرة.

* [في تعريف التابعي]:

تنبيه:

وأما **التابعي**، فهو: من لقي الصحابي كلقي الصحابيّ النبيّ إلا في قيد الإيمان به، فإنه خاصّ بالنبيّ، قال ابن حجر: وهذا هو المختار، خلافاً لمن اشترط في التابعي طول الملازمة أو صحّة السّماع أو التمييز.

والمشترط ذلك هم الجمهور وتبعهم شيخنا السنهوري قائلاً: والفرق أن مجرد الاجتماع به ﷺ يؤثر من إشراق الأنوار في القلب ما لا يؤثره الاجتماع بغيره، ولو طال، **قلت**: كلامه هنا صريح في عدم اشتراط التمييز في الصحابي، وقد مرّ ما فيه، وقد ذكرت في «**حواشي النّخبة**» ما يوجه صوابيّة اشتراط التمييز في الصحابيّ دون التابعيّ، كما وقفت عليه لبعضهم، فليرجع إليه.

* [في حكم المخضرمين]:

تتمة:

بقي من الصحابة والتابعين طبقة اختلف في إلحاقهم بأيّ القسمين، وهم المخضرمون الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، ولم يروه ﷺ، فعدهم ابن عبد البر من

الصحابة، والصحيح أنهم معدودون في كبار التابعين سواء عرف أنّ الواحد منهم كان مسلماً في زمن النبيّ ﷺ كالنجاشيّ أم لا، لكن إن ثبت أنّ النبي ﷺ ليلـة الإسراء كشف له عن جميـع من في الأرض فرآهم، فينبغي أن يعدّ من كان مؤمناً به منهم في حياته إذ ذاك، وإن لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه ﷺ، قاله ابن حجر، وأقول: فيه نظر، لأنه عبر في التعريف كما مرّ باللقي لا بالرؤية، وأيضاً تقدّم أنهم مطبقون على اعتبار قيد الاعتياد في الرؤية واللقى جميعاً، ومثل ذلك الكشف ليس معتاداً، فليتأمل.

والصلاة والسلام على **(حزبه)** أي جماعة النبي ﷺ وأنصاره وأتباعه، سواء كانوا في عصره أو لا، ففيه تعميم الدعاء، وهو أفضل من تخصيصه للأخبار الواردة في شأنه.

خاتمة:

قال النووي في أذكاره: أجمعوا على الصلاة على نبينا محمد ﷺ، وكذا أجمع من يعتد به على جوازها واستحبابها على سائر الأنبياء والملائكة استقلالاً، وأما غير الأنبياء فالجمهور أنه لا يصلّى عليهم ابتداءً، فلا يقال: أبو بكر صلى الله عليه وسلم، واختلف العلماء في هذا المنع:

فقال بعض أصحابنا: هو حرام.

وقال أكثرهم: مكروه كراهة تنزيه.

وذهب كثير منهم إلى أنّه خلاف الأولى، وليس مكروهاً.

والصحيح الذي عليه الأكثرون: أنّه مكروه كراهة تنزيه؛ لأنّه شعار أهل البدع، وقد نهينا عن شعارهم، والمكروه هو ما ورد فيه نهيٌ مقصود.

قال أصحابنا: والمعتمد في ذلك أنّ الصلاة صارت مخصوصة في لسان السّلف بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، كما أنّ قولنا: «عزّ وجل» مخصوص بالله سبحانه وتعالى، وكما لا يقال: «محمّد عزّ وجل» وإن كان عزيزاً جليلاً، لا يقال: أبو بكر أو علي صلى الله عليه وسلم وإن كان معناه صحيحاً.

واتفقوا على جواز جعل غير الأنبياء تبعاً لهم في الصلاة، أي: كما جرينا عليه في النظم، فيقال: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأصحابه وأزواجه وذريته وأتباعه، للأحاديث الصحيحة في ذلك، وقد أمرنا به في التشهد، ولم يزل السّلف عليه خارج الصلاة أيضاً.

وأما السّلام؛ فقال الشّيخ أبو محمدٍ الجوينيّ من أصحابنا: هو في معنى الصلاة فلا يستعمل في الغائب، ولا يفرد به غير الأنبياء، فلا يقال: عليّ عليه السلام، وسواء في هذا الأحياء والأموات، وأما الحاضر فيخاطب به فيقال: سلام عليك وعليكم، أو السلام عليك أو عليكم، وهذا مجمع عليه. انتهى

* [في حكم الترضية]:

استطراد:

ليست الترضية خاصّة بالصحابة، والترحّم بغيرهم، كما قاله بعض العلماء، لقول النووي: إنه ليس كما قال، ولا يوافق عليه، بل يستعمل كلّ في كلٍّ، كما عليه الجمهور.

فإن قلت: فما حكم من لم تثبت نبوته في الدعاء له استقلالاً، هل بلفظ الصلاة أو بلفظ الترضية كما في مريم ولقمان، وإن كان الجمهور على عدم نبوتهما؟

قلت: قال بعض العلماء كلاماً يفهم منه أنّه يدعى له بلفظ الصلاة، قال: لأنّه ارتفع عن حال من يقال له: رضي الله عنه، خصوصاً وفي القرآن العزيز ما يرفع من شأن مريم ولقمان.

قال النووي: والذي أراه أنّ هذا لا بأس به، وأنّ الأرجح أن يقال: رضي الله عنه أو عنها مثلاً؛ لأنّ هذا رتبة غير الأنبياء، ولم يثبت كونهما نبيين. وقد نقل إمام الحرمين إجماع العلماء على أنّ مريم ليست بنبية، ذكره في «الإرشاد»، ولو قال الداعي: عليه السلام أو عليها، فالظاهر أنّه لا بأس به. انتهى.

وقال القاضي عياض: الذي ذهب إليه المحققون وأميل إليه ما قاله مالك وسفيان، واختاره غير واحد من الفقهاء والمتكلمين، أنّه يجب تخصيص النبيّ ﷺ وسائر الأنبياء

بالصلاة والتسليم، كما يختصُّ الله سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه، ويذكر من سواهم بالغفران والرّضى، كما قال تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠]، وأيضاً فهو أمر لم يكن معروفاً في الصّدر الأول، كما قال أبو عمران، وإنّما أحدثه الرافضة والمتشيعة في بعض الأئمة، فشركوهم عند الذكر لهم في الصلاة، وسَوَّوْهم بالنبي ﷺ، وأيضاً فإنّ التشبه بأهل البدع منهيّ عنه، فتجب مخالفتهم. انتهى

ومال شيخنا لاختيار كلام النوويّ.

وأقول: أهل كل مذهب أدرى بقواعد إمامهم وترجيح أقواله كما لا يلتبس على موفق.

* * *

(و) نائبة لفظاً عن «أما» النائبة عن «مهما» معنى، فلا يجمع بينهما على ما في حواشي «شرح العقائد» لبعض المحققين، وإن تبع شيخنا السنهوريّ بعضهم على جواز الجمع تمسّكاً بظاهر عبارةٍ وقعت في «المفتاح»، وتأوّلها ذلك المحقّق بما يعلم من مراجعته لمن أراد المزيد.

(بعد) ظرفٌ مبنيٌّ على الضمِّ لافتقاره إلى لفظ المضاف إليه لنيّة معناه دونه[1]، كما قاله الرضيّ، والعامل فيه إمّا الواو لنيابتها عن «أمّا»، أو «أمّا» المقدرة على الأرجح لنيابتها عن فعل الشرط واسمه؛ إذ الأصل: مهما يكن من شيء بعد ما تقدم ذكره من البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على من ذكر.

ولما كان «مهما» مبتدأً، والاسمية لازمة له و«يكن» شرطاً، والفاء لازمة له غالباً، ونابت عنهما: أمّا، ولو تقديراً لزمها لصوق الاسم والفاء ولو حكماً، إقامةً للازم مقام الملزوم وإبقاء لأثره في الجملة، قاله السّعد.

فإن قلت: هل هو ظرف زمان؟

قلت: وقع في حاشية «التوضيح» لمكيٍّ، أنها ظرف مكان.

وفي «الصّحاح»: أنها ظرف زمان.

وفي كلام خالد في شرحه ما نصه: «(بعد)، ظرف زمان كثيراً، ومكان قليلاً، تقول في الزمان: جاء زيد بعد عمرو، وفي المكان: دار زيد بعد دار عمرو، وهي هنا صالحة للزمان باعتبار اللفظ، وللمكان باعتبار الرّقم». انتهى.

فإن قلت: ما السبب الحامل على العدول عن التركيب الأصليّ؟

قلت: قصد الاختصار والإيجاز.

---

(١) أي: دون لفظه.

فإن قلت: فهل حذف «أمّا» مع مراعاتها مطرد في الكلام؟

قلت: قال الرضيّ: قد تحذف «أمّا» لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر: ٣- ٥]، ﴿هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ﴾ [ص: ٥٧]، ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ [يونس: ٥٨]، وإنما يطرد ذلك إذا كان ما بعد الفاء أمراً أو نهياً، وما قبلها منصوباً به، أو بمفسّرٍ به.

وهو كلمة يؤتى بها عند الانتقال من أسلوب إلى آخر يلائمه في المعنى، ويسمى تخلصاً، أو لا يلائمه في المعنى ويسمى اقتضاباً، وينبغي الإتيان بها ولو حكماً كما هنا، تأسّياً به ﷺ، فإنّه كان يأتي بها في خطبه ونحوها، كما صحّ عنه، بل رواه عنه اثنان وثلاثون صحابياً.

وهل المبتدئ بها داود فهي فصل الخطاب الذي أوتيه لأنها تفصل بين المقدمات والمقاصد والخطب والمواعظ، أو قسّ أو كعب بن لؤي أو يعْرب أو سحبان، وعليها ففصل خطاب داود البينة على المدعي واليمين على من أنكر؛ أقوال.

(فـ)ـأقول ما يأتي: فالفاء، في جواب «**أمّا**» المقدرة في الكلام كما مرّ بيانه.

وقيل: هي على توهّم وجود «**أما**» فيه، والتوهّم أمر مألوف للعرب.

حاصله: أن يكثر وجود الشيء في محلٍّ من المحالّ، ثم يفقد منه، فيعامل في حال فقده معاملته في حال وجوده، وكثيراً ما يعبر عن هذا المعنى سيبويه بالغلط، فيتوهّمه من لا خبرة له بكلامه الخطأ، وليس كما قد يتوهّم.

وبتقديرنا القول بعدها سقط الاعتراض بأنّ مضمون الجزاء، وهو تحتّم العلم بأصل الدين، ثابت، حصل حمد وصلاة أو لا، فلا يصحّ تقييد وقوعه بالبعدية لهما مثلاً، لأنّ القول والإخبار والإعلام بثبوت ذلك المضمون غير متحقّق الحصول حين البعديّة، فيصح تعليقه بها، على أنّ بعضهم أجاب ببعدية الرّتبية، أو أنّ العبارة مستعملة لمجرد الانتقال من غرضٍ لآخر غير مقصودٍ منها التعليق ألبتة، واستبعده شيخنا المحقّق.

فإن قلت: ما المراد من التعليق المستفاد من مثل هذا التركيب مع انتفاء الملازمة العقلية بين الشرط والجزاء، والجعلية لانتفاء قصد حقيقة التعليق؟

قلت: المراد منه تحتّم الوقوع، لكن على وجه يوهم ملزومية الشرط ولازمية الجزاء عقلاً، فهو تعليق صوري، ووقوع حقيقي.

فإن قلت: هلّا انتقلوا إلى أغراضهم بدونه؟

قلت: لم يفعلوه لفوات حلاوة[١] الكلام، ولئلا يتوهم عدم تناسب المرام مع فوات المبالغة بإيهام التلازم العقلي على ما مرّت الإشارة إليه.

فإن قلت: فما بالك قدّرت القول بعدها مع أنّ شيخك المحقّق جوّز تقدير الإخبار والإعلام أيضاً؟

قلت: لأنّ تقدير القول والحكاية به أكثر في كلامهم، وأشيع في استعمالهم، حتى كان الفارسي يقول فيه: «عن البحر حدث ولا حرج»، مع أنه الأصل في حكاية الجمل.

والذي يأتي[٢] هو قوله: (**العلم**)... إلخ، لا نزاع لهم في اشتراك هذا اللفظ، إذ يقال على معانٍ:

* [في تعريفات العلم]:

منها: إدراك العقل المعبر عنه بحصول صورة الشيء في العقل، وهو بهذا المعنى يعمّ التصورات والتصديقات.

ومنها: أحد أقسام التصديق، وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات، فخرج الظن والجهل المركب والتقليد.

ومنها: ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني، على ما هو الموافق للعرف واللغة.

---

(١) في (أ): «صلاح».
(٢) هذا التعليق على قوله فيما سبق: فأقول ما يأتي.

ولهم فيه عبارتان:

الأولى: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به، أي: ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة إنساناً أو غيره، وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعمّ الموجود والمعدوم، وقد يتوهم أن المراد به المعلوم، لأنّ في ذكر العلم ذكر المعلوم، وعدل إليه تفادياً عن الدور.

وبالجملة فقد خرج الظن والجهل، إذ لا تجلّي فيهما، وكذا اعتقاد المقلّد، لأنه عقدة على القلب، والتجلّي انشراح وانحلال للعقدة.

الثانية: صفة توجب تمييزاً للمعاني، لا تحتمل النقيض، أي: صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزاً في الأمور العقلية كليةً كانت أو جزئيةً، فخرج مثل القدرة والإرادة وهو ظاهر، وإدراك الحواس لأنّ تمييزه في الأعيان، ومن جعله كالأشعري علماً بالمحسوسات، لم يذكر هذا القيد، وخرج سائر الإدراكات، لأنّ احتمال النقيض في الظن والوهم ظاهر، وفي الجهل المركّب أظهر، وكذا اعتقاد المقلد لأنه يزول بتشكيك المشكك، بل ربما يتعلّق بالنقيض جزماً، وقد يقال: إن الجهل المركب ليس بتمييز، وكذا التصور الغير المطابق، كما إذا ارتسم في النّفس من الفرس صورة حيوان ناطق، وأما المطابق فداخل، لأنه لا نقيض له، بناء على أنّ في أخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب، ولا يخفى ما فيه.

ومنهم من قيد المعاني بالكلية، ميلاً إلى تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات، فلا يرد ما ذكر في المواقف أن هذه الزيادة مع الغنى عنها تخلّ بطرد التعريف، أي جريانه في جميع أفراد المعرف، على ما ذكر «**ابن الحاجب**» رحمه الله: أنّ اسم الفاعل مورد على طرد تعريف الاسم، والفعل المضارع على عكسه، قالوا: وهذا مصطلح النحاة.

ثم الظاهر من قولنا: تمييزاً لا يحتمل النقيض، أن يراد نقيض التمييز، ولما لم يكن له كبير معنى، ذهب بعضهم إلى أنّ المراد أنه صفة توجب التمييز إيجاباً لا يحتمل النقيض، وليس بشيء، والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا: إن اعتقاد الشيء كذا، مع

أنه لا يكون إلا كذا، علم، ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً، ظنّ، وراجحاً، وهم، ومتساوياً شكّ، ومع كونه في نفس الأمر ليس كذا، جهل بسيط، أو مركب، فالمعنى: أنه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه، ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العاديّة، مثل العلم بكون الجبل حجراً، فإنه يحتمل النقيض بأن لا يكون حجراً، بل قد انقلب ذهباً بأن يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب، على ما هو رأي المحققين في امتناع قلب الحقائق، أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجراً، ويخلق فيها الوصف الذي به تصير ذهباً، على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الأجسام.

والجواب: أنّ المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة، ولا حكماً، أما في التصور فلعدم النقيض، أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون ثابتيّة الحكم، وأما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم إلى موجب، بحيث لا يحتمل الزّوال أصلاً، والعاديّات كذلك، لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة، وإنما يحتمل النقيض بمعنى: أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها، وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعاً، مع أنه في نفسه ممكن أن يكون، وأن لا يكون.

والحاصل: أنّ معنى احتمال النقيض تجويز الحكم إياه حقيقة وحالاً، كما في الظنّ، لعدم الجزم بمتعلقه، أو حكماً ومآلاً، كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به إلى موجب من حسٍّ أو عقل أو عادة، فيجوز أن يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزماً، وبه يظهر الجواب عن نقـض تفسير العلم باعتقاد المقلد، سيما المطابق، فإنه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم، وهو ظاهر، ولا عبرة بالإمكان العقلي، كما في العاديات.

* [نفع تعاريف العلم]:

فائدة: هذان التعريفان أنفع تعاريفه على ما سمعت فيهما، إذ أكثر تعاريفه مدخولة:

- كقولهم: «معرفة المعلوم على ما هو به».

- وقولهم: «إدراك المعلوم على ما هو به».

- وقولهم: «إثبات المعلوم على ما هو به».

- وقولهم: «اعتقاد الشيء على ما هو به».

- وقولهم: «ما يعلم به الشيء».

- وقولهم: «ما يوجب كون من قام به عالماً»، ... إلى غير ذلك، ووجوه الخلل ظاهرة، فلا نتشاغل ببيانها خوف السّآمة.

تتمة:

ما مرّ تعريفه مبنيّ على طريق الجمهور من أنه نظري، وقال الرازي: إنه بديهي، وغيره: إنه ضروري، وعليهما؛ فلا يحدّ لانتفاء فائدته في غير النظري، لحصوله من غير حدٍّ.

وقرّر الرازي بداهته بوجهين:

الأول: أنه معلوم يمتنع اكتسابه، أمّا المعلومية فبحكم الوجدان، وأما امتناع الاكتساب، فلأنه إنما يكون بغيره معلوماً ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً، والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور، فيتعين طريق الضرورة، وهو المطلوب.

والثاني: أنّ علم كلّ أحد بوجوده بديهيّ، أي حاصل من غير نظر وكسب، وهذا علم خاصّ مسبوق بمطلق العلم، لتركبه منه ومن الخصوصية، والسابق على البديهي بديهي، بل أولى بالبداهة، فمطلق العلم بديهي، وهو المطلوب. انتهى.

وأجيب عن الوجهين بأن مبناهما على عدم التفرقة بين تصوّر العلم وحصوله، أمّا **الأوّل**؛ فلأنّ تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره، وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور، بل على حصوله، بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق، حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات، لم يتوقف على حصوله أيضاً.

في الحسّيات، فالاكتسابي أعمّ من الاستدلالي، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد [والاختيار][١]، وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسّر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكرٍ ونظر في دليل، ومن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواسّ اكتسابياً، أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً، أي: حاصلاً بدون الاستدلال.

* [في أسباب العلم ومعانيها]:

خاتمـة:

أسباب علم المخلوقات من أولي العلم، على ما ذهب إليه المشايخ، ثلاثة: الحواس الخمس الظاهرة السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

ويعنون بالحواسّ المذكورة: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وعندهم لا يدرك بحاسة منها ما وضعت له الأخرى عادة، وإن جاز ذلك عقلاً على الرّاجح، لما أنّ التخصيص بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواسّ، فلا يمتنع عند العقل أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة مثلاً إدراك الأصوات مثلاً، لا يقال: القوّة الذائقة تدرك حلاوة العسل المسخن بالنار مثلاً وحرارته معاً، لأنا نقول: تلك القوة لم تدرك الأمرين معاً بل الحلاوة مدركة بها والحرارة مدركة باللمس الموجود في الفم واللسان، وحاصله أنّ محلّ الذائقة وجد فيه قوتان لا واحدة، وعلى هذا القياس.

وبالخبر الصّادق نوعين:

أحدهما: **الخبر المتواتر**، وهو الثابت على ألسنة قوم يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادةً، ووقوعه منهم على سبيل الاتفاق، وعلامة التواتر وقوع العلم بمضمونه من غير شبهة، والعلم الحاصل عنه ضروريّ، كالعلم بوجود مكة وبغداد وذي القرنين لمن لم يرها.

---

(١) زيادة من: (ب)

وثانيهما: **خبر الرسول الثابتة رسالته بالمعجزة**، وهو يفيد العلم الاستدلالي بأن يرتب هكذا مثلاً: هذا خبر من ثبتت رسالته، وكلّ ما هو كذلك فهو صدق، ومضمونه حق، فهذا كذلك.

ويعنون بالعقل ما يأتي بيانه وتحقيقه.

وأمّا الإلهام المفسر عندهم بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، فليس عند أهل الحقّ من أسباب العلم العامّة حتى يصلح للإلزام، ويكون حجّةً على الغير، وإن ورد القول به في الخبر، وقد حكي عن كثيرٍ من السّلف مكاشفات تبلغ التّواتر.

لا يقال: الحصر في الأسباب الثلاثة منقوض بخبر الواحد العدل وتقليد المجتهد؛ لأنا نقول: هما إنما يفيدان الظنّ والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، وكلامهم في العلم، فليتأمل.

ثمّ ذكر متعلّق العلم بقوله: **(بأصل الدّين)**، أي: بالفنّ المسمّى بهذا اللّقب المشعر بمدحه بابتناء الدين ـ أي: الأحكام الشرعية ـ عليه كما مرّ بيانه وتحقيقه، فهو مما سمي به من المركبات الإضافيّة كعبد الله، ويحتمل أن يريد بالأصل القواعد المعتقدة الجارية على قانون الإسلام، كما يأتي تفصيله، فلم يخرج المركب إلى حدّ العلمية، والأوّل أرجح.

فإن قلت: العلم يتعدّى بنفسه، فما هذه الباء؟

قلت: لما ضمّنه معنى التصديق والجزم عَدَّاه بها.

فإن قلت: المعروف تسمية هذا الفنّ بعلم التوحيد والصفات، وبعلم العقائد، وبعلم الكلام، وبعلم أصول الدين، لا بأصل الدين.

قلت: نعم، لما لم يتأتّ النّظم مع الجمع أفرد الأصل.

فإن قلت: فهل مثل هذا جائز للضرورة؟

قلت: المأخوذ من قولهم في مثل «فاتحة الكتاب»: الفاتحة، وفي مثل «أوضح المسالك»: الأوضح، وهلم جرّاً، جوازه، حتى بدون ضرورةٍ أيضاً.

فإن قلت: فما تصنع بقولهم: العلمية تحفظ الاسم وتصونه؟

قلت: يمكن حمله على أنّ المراد أنَّها تصونه عن التجوّز في مدلوله لا مطلقاً.

* [مبادئ علم أصول الدين]:

ولما كان من الواجب على كل طالب لشيء أن يتصوّر ذلك الشيء إمّا بحدّه أو رسمه ليكون على بصيرة في طلبه، وأن يعرف موضوعه ليمتاز عنده عما سواه مزيد امتياز، وأن يصدّق بغاية مآله، وإلا كان الشروع عبثاً، ولا بدّ أن يكون معتدّاً بها[1] بالنّظر لمشقة التحصيل، وإلا فربما فتر جدّه، ولا بد أن تكون مترتبة على ذلك الشيء المطلوب، وإلا فربما زال اعتقادها بعد الشروع فيه فيصير سعيه في تحصيله عبثاً في نظره، وكانت هذه الأمور لشهرتها متروكةً من النّظم للاختصار، ناسب[2] التعرّض لها تتميمًا للفائدة، فنقول:

حدّ هذا الفنّ بالعلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينة، أي: بالعلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا معنى العقائد الدينية، أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقفت على الشرع أم لا، وسواء كانت من الدّين في الواقع، ككلام أهل الحق، أم لا، ككلام المخالف، واعتبروا في أدلتها اليقين، لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات، بل في العمليات، فصار قولنا: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، مناسباً لقولهم في الفقه: إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وموافقاً لما نقل عن بعض عظماء الملّة[3]: أنّ الفقه معرفة النّفس ما لها وما عليها، وأنّ ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر.

وخرج: العلم بغير الشرعيات، وبالشرعيات الفرعية، وعلم الله تعالى والملك، وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علماً، ودخل

---

(١) أي: الغاية.

(٢) قوله: «ناسب»، جواب لقوله: «ولما كان من الواجب على كل طالب... إلخ».

(٣) وهو الإمام أبو حنيفة النعمان.

علم علماء الصحابة رضي الله عنهم بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أنّ علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمّة هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشريّة، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكة يتعلق بها بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد، على ما هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد من الأدلة».

وإلى المعنى الأخير يشير قول «المواقف»: إنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل لترقي من التقليد إلى التحقيق، وإثباتها على الغير، بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين، وعدل عن «يقتدر به» إلى «يقتدر معه» مبالغة في نفي الأسباب، وإسناد كل الكائنات إلى خلق الله تعالى ابتداءً، على ما هو المذهب.

وأورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما، وعلى عكسه علم الكلام بعد إثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حينئذٍ.

والجواب: إن المراد علم يحصل معه الاقتدار ألبتة بطريق جري العادة، أي: يلزمه حصول الاقتدار لزوماً عادياً، وإن لم يبق ذلك الاقتدار دائماً، ولا خفاء أن الكلام كذلك، بخلاف سائر العلوم، وأما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وإن كان كذلك فليس بعلم واحد، بل علوم جمّة.

وقد يجاب: بأن المراد ما له مدخل في الاقتدار، أو ما يلزم معه الاقتدار، ولو على بعض التقادير، والكلام بعد الإثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم، ويعترض بأن للمنطق مدخلاً في الاقتدار، وإن لم يستقلّ به، والاقتدار لازم مع كلّ علم على تقدير مقارنته للكلام، نعم لو أريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة، بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق، وفيما ذكرنا غنية عن هذا، مع أنّ في إثبات المدخلية إشعاراً بالسببية، ولو قال: يقتدر به، وأراد الاستعقاب العاديّ كما في إثبات العقائد بإيراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج إلى شيء من ذلك. انتهى كلام السّعد.

وأما موضوعه؛ فقال في «شرح المقاصد» تبعاً «للمواقف»: موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها، وكلّ هذا بحث عن أحوال المعلوم، وهو كالموجود، إلا أنه أوثر على الموجود ليصحّ لى رأي من لا يقول بالوجود الذّهنيّ، ولا يعرّف العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام.

وقال بعضهم: هو ذات الله تعالى من حيث صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة.

وقال بعضهم: هو ذات الله من حيث هو، وذوات الممكنات من حيث استنادها إليه.

وقال بعضهم: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي الفلسفي بكون البحث فيه على قانون الإسلام، وهذا رأي متقدمي علماء الكلام، والمراد بقانون الإسلام الطريقة المعهودة المسماة بالملة والدين والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنّة والإجماع، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم، وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام، دون الفلسفة، وقيل: المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنّة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها.

وعلى كلٍّ لا يراد به أن تكون جميع المباحث حقّةً في نفس الأمر، منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق، وإلا لما صدق التعريف على كلام المجسّمة والمعتزلة والخوارج، ومن يجري مجراهم.

قال بعض المحققين: وههنا نكتة لا بدّ من التنبيه لها، وهو أنّ المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية، ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الأحكام العملية، مع أنه قد لا تكون المحمولات في مسائلهما[1] أعراضاً ذاتية لشيءٍ واحدٍ أو أشياء

(١) في (ب): «مسائله».

متناسبة مطلقاً، أو من جهة واحدة، فلا بأس أن لا يكون لأحدهما موضوع معين يبحث عن أعراضه الذاتية على الوجه المعروف، وإنما يلزم ذلك في العلوم الحكمية، حيث أراد علماؤها ضبط أحوال الموجودات على قدر الطاقة البشرية، فجعلوا كل طائفة من تلك الأحوال متعلقة بشيءٍ واحد أو أشياء متناسبة تناسباً يعتدّ به مطلقاً، أو من جهة واحدة علماً على حدةٍ يفرد بالتدوين والتّعلم، فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها، وكذا الحال في العلوم الأدبية.

وبهذا سقط ما أورد على هذه الأقوال التي أوردناها في تعيين موضوع الكلام، وبالله الاعتصام.

وأما **غايته**؛ فاعلم أنّ ما يتأدّى إليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية، ومن حيث يطلب بالفعل غرضاً، ثم إن كان مما يتشوّقه الكل طبعاً يسمى منفعة، فغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشّرعية متقناً محكماً لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع [الإنساني][1] على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد.

فإن قلت: بقي من مقدمة العلم بيان مسائله إجمالاً لإفادة الطالب زيادة بصارة وتمييز، كما هي هنا.

قلت: قال في «المقاصد»: ومسائله: القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وقيد القضايا بالنظرية؛ لأنّه لم يقع خلاف في أنّ البديهي لم يكن[2] من المسائل والمطالب العلمية، بل لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل، نعم، قد يورد في المسائل الحكم البديهي لتبيّن كميته، وهو من هذه الحيثية كسبيّ لا بديهي، وقد تجعل الصناعة عبارة عن

(١) زيادة ليست في: (ب).

(٢) في (ب): «لا يكون».

عدّة أوضاع واصطلاحات وأحكام بينة تفتقر إلى تنبيه، هي مسائلها، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في تجريد المنطق من أنّ المسائل: ما يبرهن عليها في العلم إن لم تكن بيّنةً، كذا له في شرحه أيضاً.

فإن قلت: فما بال كثير لم يذكروها في مقدمة العلم؟

قلت: لعدم شدة الحاجة في الشروع إليها.

فائدة:

لما تبين أنّ موضوعه أعلى الموضوعات، ومعلومه أجلّ المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدّة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار وثاقة براهينه لكونها يقينيات تطابق عليها العقل والنقل، فتبين أنه أشرف العلوم، لأنّ هذه جهات شرف العلم.

فإن قلت: قد نقل المنع من الخوض فيه عن السلف الصالح كمالك والشافعي وكبار التابعين، فما محمله ليبعد عن مصادمة الحقّ المبين؟

قلت: محمله عند العارفين على المتعصّب في الدّين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، إذ لا يتصور من شريف تلك الحضرات المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

فإن قلت: قد قدمت أنّ «**أصل الدين**» مركب إضافي جعل لقباً للفنّ المخصوص، وبينت معناه عرفاً، فما معناه لغةً؟

قلت: لا شك أن معرفة كل مركب تتوقف على معرفة أجزائه التي تركب منها، فأما الأصل فهو لغة: ما ينبني عليه غيره ابتناءً عقلياً، كابتناء الحكم على علّته، أو حسيّاً كأعالي الجدار والشجرة على أسافلها.

واصطلاحاً؛ يطلق على أمور:

ـ منها: القضية الكلية التي يتعرّف منها أحكام جزيئات موضوعها، كقولك: [كلّ][1] متغيرّ حادث، وكلّ فعلٍ لله فهو حادث، وكل ممكن فهو محتاج إلى مخصّصٍ.

ـ ومنها: الرّاجح، كقولهم: الأصل الحقيقة.

ـ ومنها: المستصحب، كما في قولهم: تعارض الأصل والظاهر.

ـ ومنها: الدليل، كقولهم: الأصل في هذه المسألة الكتاب مثلاً، وكلها تناسب المعنى اللغوي، فإن المرجوح كالمجاز مثلاً له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة، وكذا الطارئ والمدلول بالقياس إلى بقيتها.

وأما الدين فقد سبق بيانه لغةً واصطلاحاً، فراجعه.

ولما كان قوله: «العلم بأصل الدين» مبتدأً ذكر خبره بقوله: **(محتّمٌ)**، أي واجب شرعاً على المتأهّل له، كما يعلم مما سيأتي، عيناً إن أريد من أصل الدين ما لا يصح الإسلام بدونه، تفصيلاً في التفصيلي، وإجمالاً في الإجمالي، وكفايةً إن أريد منه الفن[2] المخصوص بقوانينه المخصوصة على أهل كل قطر يشقّ الوصول منه إلى غيره على ما صرّحوا به.

فإن قلت: لا خصوصية لأصول الدين بالحكم المذكور، إذ يشاركه فيه غيره.

قلت: نعم، لكنه أولى به، إذ هو أصل جميع الشرعيات على ما مر بيانه.

فإن قلت: فهل هذا الفن من العلوم الشرعية؟

قلت: إن أريد بالشرعي ما يؤخذ حكمه من الشرع فهو شرعي، وإن أريد ما يتوقف على الشرع فليس بشرعي، وإلا لزم الدور.

---

(١) ساقطة من: (ب).

(٢) في (أ): «الفقه».

* [أنواع العلوم]:

وإذ قد انجرّ الكلام إلى هذا فالعلوم **إما شرعية**، وهي ثلاثة: الفقه والتفسير والحديث.

وإما أدبية، وهي أربعة عشر: علم اللغة، وعلم الاشتقاق، وعلم التصريف، وعلم النحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وعلم العروض، وعلم القوافي، وعلم قرض الشعر، وعلم إنشاء النثر، وعلم الكتابة، وعلم القراءات، وعلم المحاضرات ومنه التواريخ.

وإما رياضية، وهي عشرة: علم التصوّف، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، والعلم التعليمي، وعلم الحساب، وعلم الجبر، وعلم الموسيقى، وعلم السياسة، وعلم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل.

وإما عقلية، وهي ما عدا ذلك، كالمنطق، والجدل، وأصول الفقه، وأصول الدين، والعلم الإلهي، والعلم الطبيعيّ، والطب، وعلم الميقات، وعلم النواميس، والفلسفة، والكيمياء.

وذكر حدودها وفوائدها مما لا يُهِمّنا هنا، ما عدا الكلام والتصوُّف.

أما الكلام فقد مر بيان حدّه وموضوعه [وفائدته][1].

وأما التصوف، فحدّه: علم بأصول يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس.

وفائدته: صلاح أحوال الإنسان.

* [الفرق بين كلام المتقدمين والمتأخرين]:

واعلم أن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات العلية، والصفات السنّية، ومباحث النبوات، ولطائف السمعيات، ولما حدثت طوائف الضلال وأكثروا مع علماء الإسلام

---

(١) زيادة من: (ب).

النزاع والجدال وأوردوا على الأحكام التي قررها الأوائل شبهاً مزخرفة ليس تحتها طائل، بل يشهد لسان حالها الذي هو أصدق من لسان قائلها بأنها باطل وخلطوها بنجاسات الفلاسفة كي يستروا بها فضائح المخالفة، وأدرج المتأخرون تلك الشبه في خلال تلك المسائل كي يردوها، وَتَنَزَّلوا لتحقيق مقاصد ما ستروا به فضائحهم كي يكشفوها، صَعُبَ هذا العلم على المبتدئين، واستغلق إلا على فحول المخلصين، فصار هذا الفن **(يحتاج)** في فهم مبانيه وتحقيق معانيه، خصوصاً بالنسبة إلى المبتدئ **(للتّبيين)** أي الكشف والإيضاح بتصوير المسائل، وإثباتها بقواطع الدلائل، ودفع الشبه والالتباس، ولو بالنظر إلى العوامّ من الناس، إذ يجب في العقائد اجتناب العبارات الخفية الدلالة على المراد لعظم خطر ما يتعلق بالاعتقاد.

* [الكلام عن المعتزلة]:

وأول فرقة أسّست قواعد الخلاف، وعدلت إلى الضلال والاعتساف، ونابذت ظاهر الكتاب والسنة، وما جرى عليه صحابة النبي ﷺ في باب العقائد، واستندت في كثير من الأحكام إلى العوائد، الفرقة التي أسرها الضلال وعوقبت بالنبذ والطرد، فلقّبت بأهل الاعتزال، وذلك أنّ رئيسهم واصل بن عطاء كان يوماً في مجلس الحسن البصري ليستفيد منه على جاري عادته، فوقف رجل على مجلس الحسن، وقال: يا إمام الدين، ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، يعني الخوارج، وآخرون يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، يعني المرجئة، فما نعتقده من ذلك؟ فأطرق الحسن مفكراً، فقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء ـ لا وصله الله، ولا أظهر دعواه ـ: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، ثمّ قام إلى أسطوانة في المسجد يقرر مذهبه ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فيقول: النّاس ثلاثة: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن وكافر، وإن كان هذا مخلّداً عندهم في النّار [1]، فقال الحسن البصري رضي الله عنه: قد اعتزل عنا

---

(١) في (ب): «وإن كان هذا عندهم مخلد في النار».

واصل، فسمّوا المعتزلة لذلك، وهم سمّوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد.

أمّا وجه تسميتهم بالأول؛ فلأنهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، وأما وجه تسميتهم بالثاني؛ فلأنهم نفوا الصفات القديمة عنه تعالى.

ثم إن الجبائي خلف واصلاً في ذلك، وانتشر مذهبهم فيما بين الناس حتى تتلمذ أبو الحسن الأشعري للجبائي وأخذ عنه العلم، ثمّ لما تمكن وأراد الله هدايته والهداية به، بصّره بفساد مذهبه، فقال يوماً لأستاذه الجبائي قاصداً لهدم بعض قواعده، ومنبهاً له على فساد عقائده: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟

فقال الجبائي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

فقال له الأشعري: فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أبلغ فأؤمن بك، وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب؟

فقال: يقول الرّب إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت وبلغت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً.

قال الأشعري: فإن قال الثاني يا رب لم لم تـمتني صغيراً كي لا أعصي فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟

فبهت الجبائي، وقال للأشعري: أبك جنون؟ فقال له: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة.

وقد رويت هذه الواقعة بألفاظٍ معناها واحد، فترك الأشعري مذهبه ودخل الخلوة، فدوّن العقائد على طريق الكتاب والسنّة وما كانت عليه الصحابة، ثم خرج بتلك الأوراق في يده، ورقى المنبر، وقال: أيها الناس، أشهدكم عليّ أني نزعت مذهب الجبائي من قلبي كما نزعت قميصي هذا من عنقي، ونزع قميصه، وقال: من أراد الحق فقد دَوَّنْتُ أصوله في هذه الأوراق، فتبعه الناس، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما وردت به

السنّة ومضى عليه الجماعة، فعرفوا بالأشاعرة، وسموا بأهل السنة والجماعة، واشتهروا بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو أبو منصور الماتريدي وأتباعه المعروفون بالماتريدية، وكلا الفريقين على هدى ونور، قال في «شرح المقاصد»: «والمحققون من كل من الفريقين لا ينسب الفريق الآخر إلى البدعة والضلال، خلافاً للمبطلين المتعصّبين الذين ربما جعلوا الخلاف في الفروع أيضاً بدعةً» انتهى.

وقد قامت كلمة أهل الحقّ على الخروج من عهدة التكليف بالإيمان بموافقة طريقٍ واحدٍ من الفريقين، وليس بينهما اختلاف إلا في مسائل يسيرة كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، والخلاف في أكثرها لفظي، وقد أفردها بعض العلماء برسالة، ولعل غالبها يمرّ بك في هذا التعليق، وبالله التوفيق.

فإن قلت: قد ظهر من كلامك أنّ المتأخرين معذورون في إدراجهم في هذا الفنّ الفلسفيّات، والطبيعيات، وما شاكلها مما دعتهم حاجة إلى إدخاله، كما مر بيانه، فما بال بعض العلماء يحذر من تعاطي كتبهم والاشتغال بها وأخذ أصول العقائد منها؟

قلت: إنَّما حُذِّر غير الماهر والمتمكن في هذا الفن شفقةً عليه لصعوبة أخذ عقائده منها عليه، لا لضلال أهلها، ولا لفساد نقلها، بل هي بحار الدين وعمدة أئمة المسلمين، فمنعه منها كمنع الشافعيّ عن تعاطي هذا الفنّ من أصله، حيث يقول: «رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، وينادي عليهم في العشائر: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة واشتغل في علم الأوائل»، وقد قدّمنا محمله عند الأفاضل.

* * *

ولما كان التّبيين والتّوضيح وإزالة الصعوبة مظنّة التّطويل وإسهاب العبارة؛ أشار إلى التحذير من ارتكابه مستدركاً بقوله: **(لكن)** لا ترتكب التّطويل في تحصيل ذلك البيان، فإنّه **(من التطويل)** فيه، أي: لأجله وبسببه، وهو إما أداء المقصود بلفظ أكثر من عبارة اللفظ المتعارف بين أوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ولا عيّ ولا فهاهة في أدائه، بحسب مجرى عرفهم في تأدية المعاني، وهو بهذا المعنى يشمل الإطناب، وإما أداؤه بلفظ زائد على أصل المعنى المراد لا لفائدة، ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً نحو: [عدي من الوافر]

وألفى قولها كذباً ومينا

فإنّ الكذب والمين بمعنًى بحيث يغني أحدهما عن الآخر، فخرج بقولنا: زائد... إلخ الناقص، فإنّه الإيجاز، والمساوي فإنه المساواة، وكلاهما من طرق التعبير المقبولة، وخرج بقولنا: لا لفائدة، الإطناب، فإنه أداؤه بلفظ زائد على أصل المعنى المراد لفائدة، وبقولنا: ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً، الحشو المفسد، كالنّدى في قول أبي الطيب: [من الطويل]

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شغوبِ

وضمير «فيها» للدنيا، وشغوب اسم للمنيّة، وإنما صرفها للضرورة، وإن كان مفسداً، لأن من أيقن بطول العمر شقّ عليه بذل المال فيكون بذله حينئذٍ أفضل، وأما إذا تيقن الموت فإن البذل يهون عليه، كما قيل: [مهيار بن مرزويه من البسيط]

فكُلْ إن أَكَلْتَ وَأَطْعِمْ أَخاك فَـلا الـزَّادُ يبْقَـى ولا الآكِـلُ

والحشو غير المفسد، كقول زهير بن أبي سلمى: [من الطويل]

وأَعْلَمُ عِلْمَ اليومِ والأَمسِ قَبْلَهُ ولكنَّنِي عَنْ عِلْمِ مَا في غدٍ عَمِي

لا يقال: هو من باب: أبصرته بعيني، وسمعته بأذني، وضربته بيدي، وفي التنزيل: ﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٠] لأنا نقول: أما أمثال ذلك فإنما يحسن أن يقال في مقام يفتقر إلى التأكيد، كما يقال لمن ينكر معرفة ما في كتابه: يا هذا، لقد كتبته بيمينك هذه، وأما الآية فمعناها والله أعلم أنّه قول لا يعضده برهان، ولا تقوم على صحته حجة، فما هو إلا لفظ ينطقون به لا معنى له كالألفاظ المهملة التي هي أجراس ونغم لا معاني لها، وبيانه أنّ القول الدالّ على معنى لفظه مقول بالفم، ومعناه مؤثّر في القلب، وما لا معنى له مقول بالفم فقط، على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧].

فإن قلت: ما المراد من معنى التطويل هنا؟

قلت: الأول، فإن المعنى الثاني غير متوهّم الإرادة هنا، إذ يجب قطعاً تركه خصوصاً في العلوم.

فإن قلت إذا كان في التطويل إفادة كيف يكون مرجوحاً طلبه لذي همة؟

قلت: الإفادة المرجوح التطويل المؤديها هي غير الضرورية ولا الحاجية، فإنّ مطلقها غير داخل تحت الحصر، ونعني بالحاجية ما لا بد منه ولا غنى عنه.

ثم ذكر المعلول أو السبب بقوله: (**كَلَّت**) أي تعبت وعييت فتركته وأعرضت عنه، من «كلّ السيف» إذا لم يعمل، والمطية إذا قعدت عن سرعة السير.

ومنه:[امرؤ القيس من الطويل]

سريت بهم حتى تكل مطيهم   وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

(**الهمم**) فاعل كلّت على حذف مضاف أي أربابها، والمراد الجنس لا الاستغراق، جمع همة، وهي لغة: القوة والعزم، وعرفاً حالة للقلب وقوة إرادة وغلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما، وتكون عالية عند تعلقها بمعالي الأمور، وسافلة عند تعلقها بأدانيها وسفسافاتها.

وإذا كان علم التوحيد متحتّماً على ما مرّ وكان التطويل مانعاً من تحصيله لأجل أن تقاصرت أرباب الهمم عن تعاطيه وكلّت هممهم عن الخوض فيه (فـ) قد (صار فيه)، أي: في تأليفه والجار والمجرور متعلق بملتزم الآتي، قدّم عليه للوزن.

(الاختصار)، اسم صار، مصدر اختصر بالبناء للمفعول، وهو التّعبير عن المراد بلفظٍ ناقصٍ عن اللفظ الذي يؤدي أصله وافٍ به، سواء كان بسبب حذف، نحو: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

ونحو: [قول الشاعر سحيم بن وثيل من الوافر]

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني

ويسمى إيجاز الحذف، أو لا، نحو: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فإنّ معناه كثير ولفظه يسير، ويسمى بإيجاز القصر، ومن هنا أخذ بعضهم أنّ المختصر ما قل لفظه وكثر معناه، ومقابله **المطوّل** فهو ما كثر لفظه وقل معناه.

والحقّ كما قاله جماعة أنّ المختصر ما قلّ لفظه، وأنّ المطوّل ما كثر لفظه كان مع الأول كثرة معنى أو لا، كان مع الثاني قلة [معنى][1] أو لا، فلا واسطة، وهي لازمة على كلام البعض.

فإن قلت: فهل بين الإيجاز والاختصار فرق؟

قلت: أمّا على مختار صاحب التلخيص فلا، وأما [على][2] كلام السكاكي الذي قال فيه: إن الإيجاز أداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف، والإطناب أداؤه بأكثر منها، والاختصار لكونه نسبياً يرجع فيه تارة إلى ما سبق، أي إلى كون عبارة المتعارف أكثر منه، ويرجع فيه تارةً أخرى إلى كون المقام خليقاً بأبسط مما ذكره المتكلّم، كقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [مريم: ٤]، فإنه إطناب بالنسبة إلى المتعارف، وهو

---

(١) ساقطة من: (ب).

(٢) ساقطة من: (ب).

قولنا: يا ربّ شخت، لكنه إيجاز بالنسبة إلى ما يقتضيه المقام، لأنه مقام بيان انقراض الشباب وإلمام المشيب[(١)]، فينبغي أن يبسط فيه الكلام غاية البسط، ويبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن، ففهمه الترمذيُّ وغيره على أنه لا فرق عنده بين الإيجاز والاختصار، فهو يستعمل الإيجاز تارة والاختصار أخرى، نعم، له معنيان: **أحدهما** كون الكلام أقلّ من عبارة المتعارف.

والثاني: كونه أقلّ مما هو مقتضى ظاهر المقام [وبينهما عموم من وجه؛ لتصادقهما فيما هو أقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام][(٢)] جميعاً، كما إذا قيل: «رب شخت» بحذف حرف النداء وياء الإضافة، وصدق الأول بدون الثاني كما في قوله: إذا قال الخميس[(٣)]: نَعَمٌ، بحذف المبتدأ، فإنه أقل من عبارة المتعارف وهو: هذا نَعَمٌ، وليس أقل من مقتضى المقام، لأن المقام لضيقه يقتضي حذف المسند إليه، وصدق الثاني بدون الأول كما في قوله: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم:٤].

قال السعد: ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الإطناب أيضاً، والنسبة بين الإطنابين أيضاً عموم من وجه، وكذا بين الإيجاز بالمعنى الثاني وبين الإطناب بالمعنى الأول، وفهمه بعض آخر على أن الفرق عنده بين الإيجاز والاختصار هو أن الإيجاز ما يكون بالنسبة إلى المتعارف، والاختصار ما يكون بالنسبة إلى مقتضى المقام.

قال السعد: وهو وهم، لأن السكاكي قد صرح بإطلاق الاختصار على كونه أقلّ من المتعارف أيضاً.

وقال السعد فيه: لو قيل الإيجاز أخص باصطلاحه لأنه لم يطلقه على ما هو بالنسبة إلى مقتضى المقام، لم يبعد عن الصواب، والله أعلم.

---

(١) في (ب): «المسبب».

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من: (أ).

(٣) في (أ): «الخمس».

هذا ولا يتوهّم من «اختصرَ الشَّيءَ» وجوبُ سبق مادة التطويل، لأنه قد يستعمل في الإتيان بالشيء ابتداءً كذلك، فهو بالنسبة لهذه الحالة كقولهم صغّر جسم البعوض وعظّم جسم الفيل وضيّق فم الركية، كما لا يخفى.

(ملتزم) خبر صار، وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة، ليوافق الهمم في الشطر قبله، لأنه أسهل إلى الحفظ، وأقرب إلى الضبط.

وإنما صار الاختصار ملتزماً في جمع هذا الفنّ وتأليفه، لأنّ تعلم الأحكام الدينية واجب كتعليمها، والتطويل مفوّت له، والاختصار موصل إليه، وكلّ ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، وإنما يحسن الاختصار، ويجوز ارتكابه إذا علم فهم المخاطب المراد منه، وإلا تعيّن البسط.

فإن قلت: لا شك أنّ طرق التعبير عن المقصود كما مر خمس، وهي المساواة، والإيجاز، والإطناب، والتطويل، والحشو، منها ثلاثة مقبولة، هي: تأدية أصل المراد بلفظ مساوٍ له، أو ناقص عنه وافٍ به، أو زائد عليه لفائدة، واثنان مردودان، وهما التطويل، والحشو، وفي تحتم الاختصار إلغاء للمساواة والإطناب وهو خرق لإجماع البلغاء وأهل اللسان.

قلت: لا نعني بالاختصار إلا مقابل التطويل بالمعنى الذي سبق، فلا إشكال.

فإن قلت: فهل للاختصار أصل في الشّرع؟

قلت: نعم، ففي الصحيحين: «بعثت بجوامع الكلم»[(١)].

ـ وفي خبر أحمد: «أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه»[(٢)].

ـ وقال ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهنّ أحد من الأنبياء قبلي»، وذكر منها: «وأوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً»[(٣)]، أي: أوتيت الكلم الجوامع لقلة لفظها

---

(١) أخرجه البخاري (٩: ٩١ ٧٢٧٣)، ومسلم (١: ٣٧١ برقم ٥٢٣).

(٢) أخرجه أحمد (٦: ١٧٧ برقم ٦٦٠٦).

(٣) أخرجه مسلم (١: ٣٧١ برقم ٥٢٣) بلفظ: «فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم...»، =

وكثرة معانيها، ولا يختصّ ذلك بالقرآن خلافاً لمن زعمه، فقد جمع الأئمة كابن السني والقضاعي وابن الصلاح وآخرين من كلامه المفرد الموجز البديع الذي لم يسبق إليه دواوين، وفي الشفاء منه ما يشفي الغليل.

ومما ليس فيه:

- «إنما الأعمال بالنيات»[1].
- «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[2].
- «كل الصيد في جوف الفرا»[3]، وهو بفتح الفاء والهمزة في آخره مقصوراً، حمار الوحش.
- «الحرب خدعة[4]»[5] بتثليث أوّله.
- «إياكم وخضراء الدمن، المرأة الحسناء في البيت السوء»[6].
- «ليس الخبر كالمعاينة»[7].
- «المجالس بالأمانة»[8].
- «البلاء موكل بالمنطق»[9]، وقول ابن الجوزي: إنه موضوع، مردود.

= وانفرد الهيثمي في «المقصد» العلي (١: ٥٨ برقم ٥٩) بزيادة: «واختصر لي الكلام اختصاراً».

(١) أخرجه البخاري (١: ٦ برقم ١).

(٢) أخرجه البخاري (٨: ١٥٣ برقم ٦٧٤٩)، ومسلم (٢: ١٠٨٠ برقم ١٤٥٧).

(٣) أخرجه العجلوني في «كشف الخفاء» (٢: ١٤٣ برقم ١٩٧٧).

(٤) في (أ): «خديعة».

(٥) أخرجه البخاري (٤: ٦٤ برقم ٣٠٢٩)، ومسلم (٣: ١٣٦١ برقم ١٧٣٩).

(٦) أخرجه القضاعي (٢: ٩٦ برقم ٩٥٧) بلفظ: «... المنبت السوء».

(٧) أخرجه أحمد (٢: ٤٢٤ برقم ١٨٤٢)، وابن حبان (١٤: ٩٦ برقم ٦٢١٣).

(٨) أخرجه أبو داود (٧: ٢٣٢ برقم ٤٨٦٩)، وأحمد (٢٣: ٤٥ برقم ١٤٦٩٣).

(٩) أخرجه القضاعي (١: ١٦١ برقم ٢٢٧)، والأصبهاني في «أمثال الحديث» (١: ٨٨ برقم ٥١) موقوفاً عن علي رضي الله عنه، وابن الجوزي في «الموضوعات» (٣: ٨٣).

ـ «الحياء خير كله»[١].

ـ «الخيل في نواصيها الخير»[٢].

ـ «من غشّنا فليس منا»[٣].

ـ «المستشار مؤتمن»[٤].

ـ «الندم توبة»[٥].

ـ «الدال على الخير كفاعله»[٦].

ـ «كل معروف صدقة»[٧].

ـ «حبك الشيء يعمي ويصم»[٨]، وهو حسن خلافاً لمن وهم فيه فزعم وضعه.

ـ «زر غباً تزدد حباً»[٩].

ـ «من شادّ الدّين غلبه»[١٠].

ـ «القناعة مال لا ينفد، وكنز لا يفنى»[١١].

---

(١) أخرجه مسلم (١: ٦٤ برقم ٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ٢٨ برقم ٢٨٤٩)، ومسلم (٢: ٦٨٢ برقم ٩٨٧).

(٣) أخرجه مسلم (١: ٩٩ برقم ١٠١).

(٤) أخرجه الترمذي (٤: ٤٢٢ برقم ٢٨٢٢)، وأبو داود (٧: ٤٤٧ برقم ٥١٢٨)، وابن ماجه (٤: ٦٨١ برقم ٣٧٤٥ - ٣٧٤٦).

(٥) أخرجه ابن ماجة (٥: ٣٢٢ برقم ٤٢٥٢)، وأحمد (٤٨٩:٣ برقم ٣٥٦٨).

(٦) أخرجه الترمذي (٥: ٤١ برقم ٢٦٧٠)، وأحمد (٣٧: ٤٤ برقم ٢٢٣٦٠)، والبخاري في «الأدب» (١: ١٢٧ برقم ٢٤٢) معلقاً بلفظ: «من دلّ على خيرٍ فله مثل أجر فاعله».

(٧) أخرجه البخاري (٨: ١١ برقم ٦٠٢١)، ومسلم (٢: ٦٩٧ برقم ١٠٠٥).

(٨) أخرجه أبو داود (٧: ٤٤٨ برقم ٥١٣٠)، وأحمد (٣٦: ٢٤ برقم ٢١٦٩٤).

(٩) أخرجه الحاكم (١٤: ١٢٣ برقم ١٤٧٥٦)، والطيالسي (٤: ٢٦٨ برقم ٢٦٥٨).

(١٠) أخرجه البخاري (١: ١٦ برقم ٣٩) بلفظ: «ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه».

(١١) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (٣: ٢٣٦ برقم ٤٦٩٩)، والطبراني في «الأوسط» بدون زيادة: «وكنز لا يفنى» (٧: ٨٤ برقم ٦٩٢٢).

ـ «الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة، والتودّد إلى الناس نصف العقل، وحسن السؤال نصف العلم»[١].

ـ «النساء حبائل الشيطان»[٢].

ـ «حسن العهد من الإيمان»[٣].

ـ «منهومان لا يشبعان أبداً طالب العلم وطالب دنيا»[٤].

ـ «اليمين حنث أو ندم»[٥].

ـ «جف القلم بما أنت لاقٍ»[٦].

فائدة:

قال العلماء يجب على العالم أن يجيب بأربعة شروط:

الأول: أن يسأل السائل عما يجب عليه.

الثاني: أن يخاف فوات النازلة.

الثالث: أن يكون المسؤول عالماً بحكم الله تعالى في تلك النازلة إما باجتهادٍ إن كان مجتهداً، أو بنصّ إمامه إن كان مقلّداً.

الرابع: أن يكون السائل والمسؤول بالغين، وبحث بعضهم وجوب الجواب على البالغ المستوفي للشروط إذا سأله الصغير المأمور بالصلاة عما لا يعلمه ليتعلمه.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٧: ٢٥ برقم ٦٧٤٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٨: ٦١٤٨ برقم ٥٠٣).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٧: ١٠٦ برقم ٣٤٥٥٢)، أبو داود في «الزهد» (١: ١٦١ برقم ١٦٠) موقوفاً عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الحاكم (١: ٦٢ برقم ٤٠)، والبيهقي في «الآداب» (١: ٧٤ برقم ١٨٢).

(٤) أخرجه الحاكم (١: ١٦٩ برقم ٣١٢)، والدارمي (١: ١٦٤ برقم ٣٦٠).

(٥) أخرجه الموصلي (٩: ٤٣٧ برقم ٥٥٨٧)، وابن ماجه (٣: ٢٤٢ برقم ٢١٠٣) بلفظ: «الحلف حنث أو ندم».

(٦) أخرجه البخاري (٧: ٤ برقم ٥٠٧٦).

وزاد بعضهم **خامساً**: وهو كون المسؤول عنه عملاً دينياً لا مالياً ولا اعتقادياً.

قال بعضهم: وليس بشيء، وعند استيفاء الشروط يجب الجواب والتعليم كفايةً، إن كان هناك غيره، وعيناً إن لم يكن.

قلت: الظاهر أن الكتب إن توقف التعليم[1] عليه له حكمه، وحيث وجب الجواب لم يجز له أخذ الأجرة عليه، وإلا فقال الزناتي جاز له أخذها، انتهى.

* * *

(١) في (أ): «التعلم».

وهــذه أرجـــــوزة لقّبتهـا: (جوهرة التّوحيد) قد هذّبتها

ولما أسلف أنّ العلم بأصول الدين واجب، وأن التطويل ربما كان مفوتاً لتحصيله لما يعقبه الطالب من السآمة والملال، وأن الاختصار لهذا المعنى صار ملتزماً في التأليف في بيان أحكامه. أشار هنا إلى أنه وضع في هذا الفنّ مقدّمة يسيرة سهلة التناول بقوله: **(وهذه)** أي الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة، أو النقش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الألفاظ، أو المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات والنقوش، أو المركب من الثلاثة، أو من اثنين منها، احتمالات؛ أجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب والأبواب والفصول ونحوها، واختار أوّلها، فقال فيه: وهذا هو الظاهر، وهو المطابق هنا للإخبار عن اسم الإشارة بقوله: **(أرجوزة)** عليك بها لكفايتها في الواجب عليك تحصيله من هذا الفنّ، ووزنها **(أفعولة)** من الرجز، أحد بحور الشعر على الراجح، أي: هذه الألفاظ المخصوصة...إلخ قصيدة منظومة على بحر الرجز، وجمعها أراجيز قال:

أبـا الأراجيـز يا ابن اللـوم توعدني وفي الأراجيز خلـت اللوم والخور

والعرف قاضٍ باستعمال هذا البناء في القلة، ومنه: «من بنا لله مسجداً ولو كأفحوصة قطاة»[1] على بعض رواياته، وذِكْرُها بعد الاعتراف بلزوم الاختصار، وإفضاء التطويل إلى الملل يرشد إلى قـلتها أيضاً، ولا يـخفى التطابق بين الـمبتدأ والـخبر على بقية الاحتمـالات، وإن كانت بتكلف.

قال أستاذ شيخنا المحقق: واعلم أن الإشارة الواقعة في أوائل التصانيف إن كانت بعد التأليف فإما إلى موجود في الخارج وإما إلى موجود في الذهن، ففي الاقتصار على الأول على هذا التقدير تقصير أو قصور، وإن كانت قبله أي كما هو الواقع هنا، فإلى الثاني فقط، وفي كلٍّ منهما إشكال:

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١: ٤٧٥، رقم ٧٣٨)، وأحمد (٢: ٤٨٥، رقم ١٢٥٧).

أما **الأول** فلأنّ الإشارة إلى ما في الخارج لا يستقيم إلا بأن يراد النقوش، لكن النقوش لا يناسبها الأخبار الواقعة بعد في نحو قولهم: هذا مختصر يسمى بكذا، هذه رسالة مسماة بكذا، إلا على سبيل المجاز تسميةً للمعبّر به باسم المعبر عنه، مع أنه ليس الموجود منها إلا الشخص، وليس المقصود وصف الشخص وتسميته، بل وصف النوع وتسميته، ولا وجود للنوع في الخارج.

وأما الثاني فلأن الحاضر في الذهن حقيقة ليس إلا المجمل، والمجمل ليس هو المشار إليه لأنه ليس بمختصر في علم كذا مثلاً، وإنما المشار إليه المفصل، لأنه هو المختصر في علم كذا مثلاً، لا حضور للمفصل، والمشار إليه يجب حضوره.

وأجيب بوجوه: أسهلها الحمل على حذف المضاف، والتقدير في الأول: نوع هذه النقوش كذا، فالإشارة إلى ما في الخارج، والأخبار جارية على النوع المحذوف، لكن على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه. **قلت**: ومن يجوِّز كون مسمى الكتب ونحوها هو النقوش كما هو أحد احتمالاتٍ مرَّت لا يسلِّمُ عدم مناسبة تلك الأخبار لها، ولا المجازية المذكورة، كما لا يخفى.

وفي الثاني: مفصل هذا المجمل كذا، فالمشار إليه المجمل الحاضر في الذهن، والأخبار جارية على المفصل المحذوف، وهل الأولى كون الإشارة لما في الخارج أو لما في الذهن؟ فيه كلام لا يليق بسطه بهذا المحل.

ولما لم يكن الإخبار بأرجوزة عن اسم الإشارة مفيداً وصفها بقوله: **(لقبتها)** أي: علقت عليها علماً مشعراً بمدحها، أعني: **(جوهرة التوحيد)** تحصيلاً للفائدة، وهو مركب إضافي منصوب على أنه مفعول ثانٍ، للقّب، ويجوز جره بالباء في غير هذا الموطن، فإنّ سمّى وكنّى ودعا ولقّب يجوز في مفعولها الثاني الوجهان.

ووجه الإشعار بالمدح أن الجوهر لغة: كل نفيس، ففيه إيماء بحسب أصله إلى أنها حوت أحاسن مسائل هذا الفن وأنفسها.

فإن قلت: فهل هذه العلمية كوضع أصول الدين بإزاء الفن المخصوص من قبيل العلمية الشخصية أو الجنسية؟

قلت: في ذلك خلاف، ولفظ شيخنا المحقق في «هداية السّالك»: «واعلم أنّ أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق، وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحلّ، كالقائم بزيد وبعمرو، وقد تجعل أعلام أشخاصٍ باعتبار أنّ المتعدد باعتبار المحلّ يعد عرفاً واحداً، وهذا إنما يتمّ إن لم تكن موضوعةً للمفهوم الإجماليّ لما يأتي، فيندفع ما قيل: إنها جزئيات، والجزئي لا يمكن تعريفه، على أنهم صرحوا بأنّ الماهية التي تتميز أجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء، لا بالجنس والفصل، ومثل ذلك جارٍ في الجزئي، ويشبه التعريف، فتدبر».

قال: «يعني يمكن بيان أجزائه المتميزة في الوجود، فيمكن أن يسمى بيانها حداً أو رسماً لمشابهة الحدّ أو الرسم بذلك المعنى، وليس المراد أنه حدّ حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق، فلا تغلط». انتهى.

فإن قلت: أما مسمى الكتب وتراجمها فقد علمناه مما مرّ، وأمّا مسمى العلوم فإلى الآن ما ذكرت ما يفيده، فما هو؟

قلت: قال شيخنا المحقق في «هدايته» أيضاً: «لفظ العلم بل وسائر أسماء العلوم كالفقه والنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معانٍ على المشهور: المسائل، وإدراكاتها أي التصديقات المتعلقة بها، وملكة استحضارها، أي: قوة حاصلة من تكرار إدراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب». انتهى، أي: أو استحصالها.

واعترض جعلها بإزاء المسائل بأنه يأباه قولهم: «علمُ كذا يفيد معرفةَ كذا»، لأنّ القول بأنّ المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتفوّه به محصّل، والاعتذار عنه بأنّ المسائل لكونها مقرونةً بأدلّتها تفيد مطابقتها معرفتها على حد: «خبر الرسول يفيد كذا»، مشعر بأنّ المراد

واللهَ أرجو في القبول نافعًا ... بها مريدًا في الثّواب طامعًا

(**والله**) بالنصب على أنه منصوب على التعظيم.

(**أرجو**) من الرجاء، وهو لغة: الأمل، قدّم عليه لإفادة الاختصاص، أي لا أرجو (**في القبول**) مني لهذه المقدمة، أي لعملها وتأليفها إلا الله تعالى، لأنّ القبول عبارة عن رضاه تعالى بالفعل، وإثابته عليه، وهذا لا يتصوّر طلبه من غيره تعالى.

فائدة:

الرّجاء عرفاً: تعلّق القلب بمرغوبٍ في حصوله في المستقبل، مع الأخذ في عمل تحصيله، فإن عري عن عملٍ فطمع، وهذا قبيح، والأول حسن.

تتمة:

قيل: الرجاء محمود، والأمل مذموم، إلا من العلماء لما فيه من الأخذ في التأليف، وفي التحرير، وفي الإقراء، وغيره مما فيه غاية نفع العباد.

(**نافعاً**) حال من الاسم الكريم، والنفع ضدّ الضر، يطلق على كل ما يحصل[1] به رفق ومعونة.

(**بها**) أي بجوهرة التوحيد، أو الأرجوزة، متعلق «بنافعاً»، أي بقراءتها، أو حفظها، أو مطالعتها، أو ملكها، أو السعي في تحصيلها، أو تحصيل شيء منها بملك، أو عارية، بتعلم أو تعليم، فالباء هنا للملابسة بالمعنى الأعم، كما هو اللائق بمقام الدعاء.

و(**مريداً**) مفعول نافعاً، ومفعوله محذوف دلّ عليه عامله، والتقدير: مريداً للانتفاع بها على التعميم السابق، لا مريداً لافتضاحها واجتراحها، على[2] وجه النصح

---

(١) في (ب): «حصل».

(٢) في (أ): «لا على وجه».

وتحري الصواب، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ * وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ١-٥] اللّهم إنا نجعلك في نحورهم، ونعوذ بك من شرورهم.

(في الثّواب)، وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله، تفضّل بإعطائه لمن يشاء من عباده بمحض اختياره من غير إيجاب عليه، ولا وجوب.

وقال بعضهم: الثواب هو المنفعة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال، ويقابله العقاب فهو المضرة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف، انتهى، وفيه ما لا يخفى على المتأمّل.

وهذا الجار والمجرور متعلق بصفة «مريداً»، أو حال فاعل أرجو، وهي **(طامعاً)**، والمراد منه هنا الراغب في الشيء الآخذ في أسبابه المتعلق قلبه بتحصيله، لا من يتمنى الشيء مع عدم الأخذ في أسباب تحصيله، لأنه وصف ذم كما مرّ، ولا شكّ أنه لما كان كل مكلف يتعين عليه تحصيل معرفة الله تعالى ومعرفة أنبيائه وأحوال السمعيات كان المريد لها بالمعنى السّابق عاماً، ولو بحسب الصلاحية، فاندفع الاعتراض بأنه من باب التّخصيص في الدعاء، وهو مرجوح لقوله[1] ﷺ: «إذا دعوتم فاعمموا»[2]، وفي تقديمه نفسه في الدعاء على المريد، عمل بالسنة من طلب تقديم الشخص نفسه في القرب الشرعية عند أمن الرياء والسمعة، أما في الأمور الدنيوية فالمطلوب تقديم الغير كما نص عليه العلماء، وجاءت به الآثار.

فائدة:

في قوله: «في الثواب طامعاً»:

- إشارة إلى جواز ملاحظة العامل الثواب والجنة والنجاة من النار.

- كما يشير إليه قوله ﷺ لرجل من بني النبيت قال: أين أنا يا رسول الله إن قتلت؟

---

(١) في (أ): «بقوله».

(٢) أخرجه البخاري (٩: ١٣٧ برقم ٧٤٦٤) واللفظ: «إذا دعوتم الله فاعزموا في الدعاء».

قال: «في الجنة»، فألقى تمرات كانت في يده، ثم قاتل حتى قتل[(١)]، فقال ﷺ: «عمل هذا يسيراً، وأجر كثيراً»[(٢)].

ـ وكما يشير إليه قوله ﷺ للمسلمين حين دنا منهم المشركون يوم بدر: «قوموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض»، فقال عمير بن الحمام الأنصاري: يا رسول الله! جنة عرضها السماوات والأرض؟ قال: «نعم»، قال: بخ بخ، فقال رسول الله ﷺ: «ما يحملك على قولك: بخ بخ؟»، قال: لا والله يا رسول الله، إلا رجاء أن أكون من أهلها، قال: «فإنك من أهلها»، فأخرج تمرات من قرنه فجعل يأكل منهن، ثم قال: لئن حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة، قال: فرمى بما كان معه من التمر، ثم قاتلهم حتى قتل[(٣)].

وبه صرّح الأُبيّ في موضعين، ولفظه في الأول: «**قلت**: القتل[(٤)] لدخول الجنة والمبادرة لذلك جائز، وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى من يعبد الله تعالى لاستحقاقه العبادة وكونه سبحانه وتعالى أهلاً لأن يعبد، وغلا بعضهم، وقال: إنه لا يجوز».

وفي الموضع الثاني: «**فصل**: ليعلم أن القتال في سبيل الله ليس محصوراً في أن يكون لإعلاء كلمة الله تعالى بالتعيين، بل يصح بذلك، أو بما هو مثله أو لازمه، كالقتال لقصد الثواب ودخول الجنة، ويدل على ذلك حديث الصحابي المتقدم، فإنّه لما سمع قول رسول الله ﷺ: «قوموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض» رمى تمراته وقاتل حتى قتل، والشريعة محشوة بأنّ الأعمال لدخول الجنة صحيحة، لأن الله تعالى خلق الجنة ووعد ما أعدّ فيها للعاملين ترغيباً لهم في العمل، ويستحيل أن يرغّب بما لا يفيد، إلا أن يقال: غير هذا المقام أرجح منه، فهذا قد يسامح فيه».

---

(١) أخرجه البخاري (٥: ٩٥ برقم ٤٠٤٦)، ومسلم (٣: ١٥٠٩ برقم ١٨٩٩).

(٢) أخرجه مسلم (٣: ١٥٠٩ برقم ١٩٠٠) بلفظ: «جاء رجل من بني النبيت قبيل من الأنصار، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك عبده ورسوله، ثم تقدم فقاتل حتى قتل، فقال رسول الله ﷺ...»

(٣) أخرجه مسلم (٣: ١٥٠٩ برقم ١٩٠١).

(٤) في (ب): «القتال».

قلت: والحاصل أنّ إيقاع العبادة لقصد حصول غرضٍ ونفعٍ مترتّب عليها فقط لا يجوز، وإن أجزأت العبادة، وإيقاعها لقصد امتثال الأمر جائز راجح، بل هو المطلوب، ولا يضره بعد ذلك ترجي حصول ثواب ودفع عقاب وطمع في جنة وخوف من نار، وهذه طريق الفقهاء والعامة، وطريق الخاصة أن العبادة لا يجوز إيقاعها إلا لقصد امتثال الأمر والمحبة والإجلال، حتى إنه يأتي بها ولو علم أنّ الله يعاقبه ولا بدّ، محبّة له وإجلالاً وامتثالاً.

والراجح عند الفقهاء طريق العامة، وإليها أشار ابن أبي زيد بقوله في «رسالته»: «ويجب عليه أن يعمل عمل الوضوء احتساباً لله لما أمر به يرجو تقبله وثوابه وتطهيره من الذنوب... إلخ»، والله أعلم.

فإن قلت: قد صدر القشيري «رسالته»: بأنّ الإخلاص إفراد الحق في الطاعة بالقصد، وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله دون شيء آخر من تصنّعٍ لمخلوق، أو اكتساب محمدة عند الناس، أو محبة مدح من الخلق أو معنىً من المعاني، سوى التقرب به إلى الله تعالى.

قلت: قد حمله شيخ الإسلام وغيره من شرّاحها على الكامل، وفسّر المعاني المغايرة للتقرب إلى الله تعالى، بقوله: «كأن يريد بعبادته ثواب الآخرة أو إكرامه في الدنيا وسلامته من آفاتها واستعانته على أمور دينه، كمن برّ والديه ليدعوا له بالخير، أو شيخه ليعينه على مقاصده الدينيّة، فليس ذلك من الإخلاص الكامل، بل ولا من مطلق الإخلاص، إلا فيما يريد به ثواب الآخرة، أو الإكرام في الدنيا، والسلامة من آفاتها، فلا يخرج عن حدّ الإخلاص، خلافاً لما أفهمه كلامه، فدرجات الإخلاص ثلاث: عليا، ووسطى، ودنيا، فالعليا: أن يعمل العبد لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته، والوسطى: أن يعمل لثواب الآخرة، والدّنيا: أن يعمل للإكرام في الدنيا والسلامة من آفاتها، وما عدا الثلاث من الرّياء، وإن تفاوتت أجزاؤه». انتهى، وفيه الغرض والله تعالى أعلم.

وقد غلط في هذا المبحث كثير من المتعمقين، ونسأل الله التوفيق إلى سواء التحقيق.

ـ ومنها: التنقل من علم قبل إتقانه إلى آخر، أو من شيخ إلى آخر قبل إتقان ما بدأ به عليه، فإنّه هدم لما قد بنى.

ـ ومنها: طلب الدنيا والتردد إلى أهلها، والوقوف على أبوابهم.

ـ ومنها: ولاية المناصب، فإنّها شاغلة مانعة، كما أن ضيق الحال أيضاً مانع، ذكره شيخ الإسلام الأنصاري في «لؤلؤيه»[1].

قلت: قوله: «على شيخ ناصح... إلخ»، لا يعارض قوله في شرح البخاري: «استنبط من الحديث أن حامل الحديث يؤخذ عنه، وإن كان جاهلاً بمعناه، كما لا يخفى».

وههنا مقدمة:

[**المقدمة الأولى**: في بيان طريق التأليف في العقائد.

المقدمة الثانية: في بيان أقسام مطلق الحكم.

المقدمة الثالثة: في التحسين والتقبيح.

المقدمة الرابعة: في حكم تعلم علم العقائد].

* [طرق التأليف في العقائد]:

وهي أن للناس في التأليف في العقائد طريقتين:

إحداهما: ذكر المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها.

وثانيها: ذكر المسائل مجرّدةً عن ذلك طلباً للاختصار، وجذباً للقلوب بتخييل سهولتها، وحرصاً على إيصالها إليها بطريق الإجمال، لترسخ عند التفصيل بالتعليم، وقد ترجح عنده هذه الطريقة، فانتحلها.

---

(١) كتاب «اللؤلؤ النظيم في التعلم والتعليم»، للعلامة زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي، مؤلف مختصر شرح فيه آداب التعلم والتعليم، وأنواع العلوم، وتعريفها.

* [أنواع مطلق الحكم]:

[أولاً: الحكم الشرعي]:

وأن الحكم **إما شرعي**، وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما، فدخل في قولنا: «بالطلب»:

- **الإيجاب**: وهو طلب الفعل طلباً جازماً، كالطلب المتعلق بالإيمان بالله ورسوله.

- **والندب**: وهو طلب الفعل طلباً غير جازم، كالطلب المتعلق بصلاة الفجر، والوتر وركعتي الضحى.

- **والتحريم**: وهو طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً، كالطلب المتعلق بترك الشرك والزنا.

- **والكراهة**: وهي طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم، كالطلب المتعلق بترك قراءة القرآن من حيث هو قرآن في الركوع والسجود.

- **وأما الإباحة**: فهي التخيير بين الفعل والترك، كالإذن المتعلق بالنكاح، والبيع في الجملة.

وأما الوضع لهما ـ أي: للطلب والإباحة ـ: فهو عبارة عن نصب الشارع سبباً أو شرطاً أو مانعاً لشيء مما ذكر من الأحكام الخمسة الداخلة تحت الطلب والإباحة:

- **فالسبب**: ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته، كالقرابة، أو النكاح، أو الولاء للإرث، إذ يلزم من وجود شيء منها وجوده، ويلزم من انتفائها انتفاؤه، وقولنا: «لذاته»؛ لإدخال السبب الذي قارنه فقد شرط، كزوال الشمس إذا قارنه عدم البلوغ، أو وجود مانع كالقرابة التي قارنها القتل عمداً عدواناً، فإنّه لو نظر لذات السبب مع قطع النظر عمّا قارنه لزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، فلا تكون تلك المقارنة قادحةً في سببيته.

ـ **والشرط**: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، كتمام الحول بالنسبة لوجوب زكاة العين والماشية، فإنه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر، ولا يلزم من وجوده وجوبها فيه ولا عدمه، لتوقف الوجوب أيضاً على تمام الملك.

ـ وأمّا **المانع**: فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، كالحيض السمانع لوجوب الصلاة مثلاً، إذ يلزم من وجوده عدم وجوبها ولا يلزم من عدمه وجوبها لتوقفه على أسباب أخر قد تحصل وقد لا تحصل، فتأثير السبب في طرفي الوجود والعدم، والشّرط في الثاني فقط، والمانع في الأول فقط.

ويسمى هذا الحكم بخطاب الوضع، لأن متعلّقه بوضع الله تعالى، إذ هو الذي جعله سبباً لشيء، أو شرطاً، أو مانعاً له، كما يسمى الأول بخطاب التكليف لاشتماله على إلزام ما فيه كلفة في الجملة، وتفسير بعضهم الحكم بالنسبة التامة بين الشيئين إيجابية كانت كالنسبة في قولنا: الوتر سنّة، أو سلبية كالنسبة في قولنا: الوتر ليس بواجب، تفسير له بما يثبته أهل العرف تارة وينفونه أخرى، وحمل له على ما يعم اللغوي أيضاً.

[ثانياً: الحكم العادي]:

وإما عادي، وهو إثبات ربط أمر بآخر وجوداً أو عدماً بواسطة التكرر، مع صحة التخلّف، وعدم تأثير أحدهما في الآخر ألبتة، **وأقسامه أربعة**:

١ـ إثبات ربط وجود بوجود، كربط الشبع بوجود الأكل.

٢ـ وإثبات ربط عدم بعدم، كربط عدم الشبع بعدم الأكل.

٣ـ وإثبات ربط وجود بعدم، كربط وجود الجوع بعدم الأكل.

٤ـ وإثبات ربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل، فالربط بين هذه الأمور عاديّ، وأما بيان فاعلها الحقيقي الخالق لأحدها عند الآخر فلا يتلقى منها؛ إذ لا دلالة لها عليه خلافاً لطوائف الضلالة.

[ثالثاً: الحكم العقلي]:

وإمّا عقلي، وهو إثبات العقل أمراً، أو نفيه إياه من غير توقف على تكرر، ولا وضع واضع، **وأقسامه ثلاثة**: الوجوب والاستحالة والجواز:

ـ **فالواجب العقلي**: ما لا يتصوّر في العقل عدمه، إما ضرورة كالتحيز للجرم، وإما نظراً كوجوب القدم لله تعالى وصفاته.

ـ **والمستحيل عقلاً**: ما لا يتصور في العقل وجوده إما ضرورةً كتعرّي الجسم[1] عن الحركة والسكون، وإما نظراً كالشريك لمولانا عز وجل.

ـ **والجائز العقلي**: ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه، إما ضرورة كالحركة، وإما نظراً كتعذيب المطيع وإثابة العاصي.

*** [التحسين والتقبيح]:**

وأن التحسين والتقبيح العقليين التابع لأولهما الثواب، ولثانيهما العقاب منتفيان عندنا، خلافاً للمعتزلة، فحسن الطاعة الذي يترتّب عليه المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وقبح المعصية الذي يترتب عليه الذمُّ عاجلاً والعقاب آجلاً، شرعيان عندنا، لا يُتلقيان إلا من الرسل الآتية بالشرائع والأحكام، عقليان عندهم بمعنى أنه يصحُّ تلقيهما من العقل لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله، فيُدرك العقل ذلك إما باستعانة من الشرع فيما خفي عليه، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، وإما بالضّرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وإما بالنظر كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، وفائدة ورود الشرع عندهم تأييدُ حكم العقل وتقويته أو بيان ما عساه يخفى على العقل ومساعدته عليه.

---

(١) في (أ): «الجسم».

وأما الحسن بمعنى ملائمة الطبع كحسن الحلو، أو بمعنى صفة الكمال كحسن العلم، **والقبحُ** بمعنى منافرة الطبع كقبح المـرِّ، أو بمعنى صفة النقص كقبح الجهل، فعقليٌّ اتفاقاً، إذ لا يتبعهما بهذا المعنى ثوابٌ ولا عقابٌ، وسيأتي إبطال التحسين والتقبيح العقليين إن شاء الله تعالى في مجلد، وأنْ لا ثبوت لحكم قبل ورود الشرع وبعثة الرسل عندنا، لانتفاء لازمه من ترتب الثواب والعقاب، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، أي: ولا مثيبين، فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب الذي هو أظهر في تحقق معنى التّكليف، والقول بالنفي هو مراد الأشعري بالوقف، ومرادنا بنفي الحكم نفي وجود تعلقه التنجيزي، وإلا فالحكم خطاب الله كما مرّ، وهو قديم، إلا أنه يصح نفي الشيء بانتفاء بعض قيوده.

وحكّمت المعتزلة العقل في الأفعال قبل البعثة، فما قضى به في شيء منها ضرورياً كان، كالتنفس في الهواء، أو اختيارياً لخصوصه بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضائه فيه ظاهر، وهو أن الضروريَّ مقطوع بإباحته، والاختياريَّ لخصوصه ينقسم إلى الأقسام الخمسة فإن اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم، أو تركه عليها فواجب كالعدل، وإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب كالإحسان، أو تركه عليها فمكروه، وإن لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح.

وما لا يقضي فيه منها بشيء لخصوصه؛ فإن لم يدرك فيه شيئاً مما تقدّم كأكل الفاكهةِ فاختلفوا في قضائه فيه على أقوال:

أحدها: الحظر لاحتماله المفسدة، لأنّ الفعل تصرُّفٌ في ملك الله بغير إذنه، إذ العَالَـمُ أعيانه ومنافعه ملك له تعالى.

والآخر: الإباحة، لاحتمال اشتماله على المصلحة، لأنّ الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به، فلو لم يبح له كان خلقها عبثاً خالياً عن الحكمة.

والثالث: الوقف عن الحظر والإباحة، حتى إنه لا يدري أنه محظور أم مباح، وإن لم يخلُ في الواقع عن واحد منهما لتعارض دليلي الحظر والإباحة.



فـكُلُّ من كُلّـف شرعًا وجبا   عليـهِ أن يعرِف: مـا قد وجبا

* **[المقدمة الرابعة: في حكم المعرفة والتقليد]:**

وإنّ معرفة ما يخرج عن التقليد من هذا العلم ولو بالدليل الجمليّ فرض عين، ومعرفة ما يقتدر به على تقرير مسائله بأدلتها وردّ الشبه عنها بأجوبتها فرض كفاية على أهل كل قطر يشقُّ الوصول منه إلى ما فيه القائم بذلك، مخاطب به الجميع ابتداء، فيأثمون بتركه ويسقط عنهم الخطاب بقيام واحد منهم به.

فإن أردت الخوض فيه لتحصيل هذين الأمرين أو أحدهما: **(فكُـلُّ من)** يُعدُّ من الثقلين ذكراً كان أو أنثى، حرّاً كان أو رقيقاً، مسلماً كان أو كافراً، إنسياً كان أو جنياً، على ما حكى عليه الإجماع السبكيُّ من بعثة نبينا عليه الصّلاة والسّلام للجنِّ، خلافاً لمن وهم فيه، وأمّا بقية الرسل عليهم الصلاة والسلام فلم يرسل أحد منهم إليهم، كما قاله الكلبي، وروي عن ابن عباس أيضاً.

فإن قلت: ففي القرآن أنهم آمنوا بتوراة موسى، وذلك ظاهر في إرساله إليهم وطلبه إياهم بالإيمان.

قلت: ممنوع، لجواز تبرعهم بذلك من غير تكليف.

والحق أنه ليس منهم رسول، وأما قوله تعالى: ﴿يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٣٠] فهو على حدِّ قوله تعالى: ﴿يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، ﴿وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا﴾ [نوح: ١٦] على الأحسن، أي: من أحدكم، ومن أحدهما، وفي إحداهن.

واحترزنا بالثقلين عن الملائكة؛ لأن معرفتهم لأحكام الألوهية ضرورية في حقهم، فلا يكلفون بها ولو على القول بخطابهم بأحكام شريعتنا، إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري، كما قاله بعض المتأخرين.

* [في حقيقة الجن وما يتعلق بهم من أحكام]:

تنبيه:

قال البرهان الحلبي: **فائدة:** الجنُّ أولاد إبليس، كما أن الإنس أولاد آدم، والكافر منهم شيطان، ولهم ثواب وعقاب، واختلف في دخولهم الجنة، فالعمومات تقتضيه، وبه قال الشافعي وغيره.

وأما أبو حنيفة فعنه روايتان، **الأولى:** التردد، وقال: لا أدري أين مصيرهم، **والثانية:** يصيرون يوم القيامة تراباً، وقيل: ليسوا بشياطين، ومنهم كافر ومؤمن، ويموتون، والشياطين ليسوا منهم، وليسوا بمؤمنين ولا يموتون إلا مع إبليس.

ويروى عن وهب بن منبه أنّه قال: الجن أجناس، فخالص الجن لا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون، ومنهم من يأكل ويشرب وينكح ويُولد له، ومنهم الغِيْلان والسَّعَالي والقطاربة، ذكر ذلك المحب الطبري عن وهب. انتهى.

وقد اختُلف في أنهم يأكلون حقيقةً أم لا، فزعم بعضهم أنهم يتغذون بالشمِّ، ويرد هذا ما في الحديث: «يصير العظم كأوفر ما كان لحماً، والروث لدوابهم»، ولا يصير كذلك إلا للأكل حقيقة، وهو المرجح عند جماعة من العلماء.

ومنهم من قال: هُما طائفتان؛ طائفة تشم، وطائفة تأكل.

ثم قال: **فائدة:**

سمعت من شيخنا شيخ الإسلام البُلقيني سراج الدين نقلاً عن الحارث بن أسد المحاسبي بعد أن رجح شيخنا أنهم يدخلون الجنة، قال: يكونون في أسفل الجنة، ونراهم ولا يروننا عكس الدنيا. انتهى.

وفي «تذكرة» القرطبي في: «باب ما جاء أنّ للجنة ربضاً ورحاباً» عن الزهري والكلبي ومجاهد: أن مؤمني الجن حَولَ الجنَّة في رَبَضٍ ورِحَاب، وليسوا فيها. انتهى.

ثم قال: «فائدة: هل في الجنّ رسل؟ سيأتي الكلام عليه قريباً».

قلت: قد أشرنا إلى حاصله، والله أعلم.

وبنقل الخلاف في الجن والشياطين تعلم أنّ كلام السعد الآتي نقله عند قوله: **(وبعدهم ملائكة ذي الفضل)** جارٍ على بعض الأقوال.

والحقُّ أنّ الجنّ اسم عامٌّ للفريقين، وأن الشياطين والمردة والعفاريت أسماء خاصة بكفارهم ومردتهم وعتاتهم، وسيأتي الكلام ثمة في بيان حقائق الجميع كالملائكة والله أعلم.

وأنت خبير بأن كلّ هنا من الكلية، على ما يأتي تحريره.

واعلم أن أفعال غير المكلفين ليست متعلقاً بغير خطاب الوضع من الأحكام التكليفية، وأن المكلف مشتق من التكليف، فتتوقف معرفته على معرفته، فالتكليف عند الجمهور: إلزام الله العبد ما فيه كلفة من الأحكام، كان متعلّقُه فعلاً أو تركاً، وعند الباقلاني: طلبه تعالى من العبد ما فيه كلفة كذلك، فالمندوب والمكروه غير مكلّف بهما عند الجمهور، ومكلف بهما عند الباقلاني، والمباح غير مكلف به اتفاقاً، ومذهب الجمهور هو الأصح.

إذا علمت هذا فوَصْفُ **(من)** أو وَصْلُها بقوله: **(كُلِّف)**، بيانٌ لشرط وجوب المعرفة الآتية، وبناه للمجهول للعلم بفاعله، وهو الله تعالى، أي كلفه الله إما بأن ألزمه فعل ما فيه كلفة أو تَرْكَه، وإما بأن طلب منه ذلك على الخلاف الذي علمته آنفاً، ولا يخفى أنّ محلّه[1] الفعل أو الترك، كما قررنا.

أما اعتقاد الوجوب والتحريم والكراهة والندب والإباحة فواجب مخاطب به بلا نزاع كلُّ مكلف، **وهو:** البالغ العاقل الذاكر القادر الذي بلغته الدعوة، وقد علمت أن الفاء في جواب شرط مقدر فتسمى الفصيحة.

فإن قلت: فهل تخص بكونها في جواب شرط مقدر؟

---

(١) أي: الخلاف..

قلتُ: لا، بل المختار في وجه تسميتها فصيحةً كونُها منبِّهة على المحذوف بحيث لو ذُكر لم يكن من الحسن بذاك مع أن حسن موقعها ذوقي، لا يمكن التعبير عنه، كما في قوله: [الأحنف من البسيط]

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا   ثم القفول فقد جئنا خراسانا

خاتمة:

نقل جماعة من العلماء عن البيهقيِّ أنه قال: أن الأحكام الشرعية التكليفية كانت في صدر الإسلام غير متقيدة بالبلوغ ولا متوقفة عليه، بل كانت متعلقة بالموجود القادر بالغاً كان أو غيره، وعليه خرَّجوا دعاءه ﷺ على صبيٍّ مرّ بين يديه وهو يصلي، فقال: «قطع صلاتنا قطع الله أثره» فأقعد ولم يقم[1].

قلت: بل قال البيهقي: إنما صارت متقيدة بالبلوغ بعد الهجرة.

بل قال التقي السبكي، ووافقه القرطبي، وجماعة من شرّاح مسلم: إنها إنما صارت متعلقة بالبلوغ بعد أُحد، نعم، بعضهم أجاب عن الحديث: بأن الله أطلع نبيه ﷺ على حكمةٍ في الصبي تقتضي إقعاده كإطلاعه الخضرَ على حكمةٍ في الغلام تقتضي قتله، على أنّ جمعاً من العلماء أجابوا عن غلامه بمثل ما أجابوا به عن غلام نبينا ﷺ من عدم تقييد الأحكام في شرعه بالبلوغ، والله أعلم.

* [يأجوج ومأجوج]:

تنبيهٌ:

دخل في الإنس يأجوج ومأجوج بالهمز ودونه فيهما، وهما: ابنا يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام، وهما من ذرية آدم عليه الصلاة والسلام بلا خلاف، لكن اختلفوا فقيل: هما من ولد يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام، كما مرّ، وقيل: هما جيل من التُّرك، وقيل:

---

(١) أخرجه أبو داود (٢: ٣٤ برقم ٧٠٦) و (٢: ٣٥ برقم ٧٠٧).

يأجوج من الترك ومأجوج من الديلم، وقيل: من آدم لكن من غير حوى، لأن آدم نام فاحتلم فامتزجت نطفته بالتراب، فلما انتبه أسف على ذلك الماء الذي خرج منه، فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج، انتهى قاله شيخُ الإسلام زكريا الأنصاريُّ.

وقوله: **(شرعاً)** منصوب بنزع الخافض، معمول لوجب، قُدِّم عليه للحصر والاختصاص، والمعنى أن معرفة ما يأتي لا تجب على المكلفين إلا بشرعنا وقول بعضهم: لا حاجة إلى التقييد به وإن ارتكبه إمام الحرمين في الإرشاد، لأن جميع الأحكام التكليفية عندنا لم تثبت إلا به ضعيف؛ لأنه تصريح بمحل النزاع في مقام البيان والرد على الخصوم كما تعرفه آنفاً.

ولما كان **(كُلُّ من)**... إلخ، مبتدأً ومضافاً إليه، ذكر خبره الذي هو: **(وجبا)** بألفِ الإطلاق، فعلٌ ماضٍ، أي: طلب منه طلباً جاز ماً يترتب الثواب على الإتيان بمتعلقه، والعقاب على تركه.

وقوله: **(عليه)** أي: من كلف شرعاً، ظرف لغو، معمول لوجب، وفاعله: **(أن يعرف)** أي معرفةُ ما سيأتي، يعني أن وجوب المعرفة عندنا بالشرع، لأنه قبل تبليغ النبي ﷺ الشريعة إلى الخلق ـ وهو مرادهم بالبعثة ـ لا حكم لا أصلياً ولا فرعياً، كما هو المنقول عن الأشاعرة، وجمْعٍ من غيرهم، وبه صرح إمام الحرمين، حيث قال: «إنا لا نتعبد أصلاً وفرعاً إلا بعد البعثة».

نعم، اعتمد النووي خلاف ذلك تبعاً للحليمي وغيره، حيث قال في شرح مسلم: «إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار، وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة، فإنّ هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام»، انتهى.

فاكتفى في وجوب التكليف بالتوحيد ومتعلقاته بورود شرعٍ، كان شرعنا أو غيره، وهو خلاف ما عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والفقهاء من أن أهل الفترة لا

هذا والحقَّ أن المعرفة بدليل إجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليدِ، فرضُ عينٍ لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبهة وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرضُ كفاية لا بد أن يقوم به البعض.

فإن قلت: هل لهذا الخلاف فائدة؟

قلت: نعم، وذلك أن القادر على المعرفة المتمكن منها إذا تركها ومات قبل بلوغ الدعوة لا يعصي على مذهب أهل السنة، ويعصي على مذهب المعتزلة، بل يخلد في النار عندهم، لما أنهم يقولون بالمنزلة بين المنزلتين، وأن المعصية تخرج العبد من الإيمان ولا تدخله في الكفر، وإن حكم له في الآخرة بعذاب الكافر.

واعلم أن النزاع إنما هو في طريق وجوبها، هل هو الشرع أو العقل؟ وإلا فهي بعد ورود الشرع واجبة باتفاق الفريقين، كما أنها متى حصلت كفت، ولو لم يرد بها شرع، ولذا يُحكم بنجاة قس بن ساعدة الإيادي، وورقة بن نوفل، وأضرابهما ممن تبصّر في الجاهلية وزمن الفترة، كما أنّ التغيير فيها والتبديل كذلك على ما ذهب إليه النووي والحليمي، وإن كان الحق خلافه كما سلف.

ولِـما ذكرنا صحّ إيمان الصبي واكتُفي به، ولذا لا يطالب بتجديد النظر والاستدلال بعد البلوغ اتفاقاً، وليس من إغناء التطوع عن الواجب، لأن الغرض استمراره مع امتناع تحصيل الحاصل.

وفي تعبيره بالمعرفة، وهي الاعتقاد الجازم المطابق عن ضرورة أو دليل، إشارةٌ إلى عدم خروج المقلد عن عهدة التكليف بها، وسيأتي ما فيه من التفصيل.

واعلم أنّ مذهب الجمهور أنّ العلم والمعرفة بمعنىً واحد، وإن اختلفا في الاستعمال بحيث يقال: المعرفةُ لإدراك الجزئي أو البسيط[1]، والعلم لإدراك الكلي أو

---

(١) في (أ): «والبسيط».

المركب، ولذا يقال: عرفت الله دون علمته، وأيضاً المعرفة تقال للإدراك المسبوق بالعدم، أو للأخير من الإدراكين لشيء واحد إذا تخلل بينهما عدم بأن أدرك أولاً ثم ذهل عنه ثم أدرك ثانياً، والعلم للإدراك المجرد من هذين الاعتبارين، ولذا يقال: الله تعالى عالم، ولا يقال: عارف، وللجري على استعمال المعرفة في الجزئيات عبر عنها هنا لمطابقته المراد دون العلم المعبر به فيما مر لمطابقته المراد.

* [الفرق بين الكلي والكلية والكل]:

خاتمة:

بما قررناه تحقّقت أنّ «**كلُّ**» في كلامه من باب الكلية، لا الكل، والفرق بين الكلي والكلية والكل، والجزئي والجزئية والجزء من المهمات، وحاصله على ما قاله العلماء كالجمال الإسنوي أنَّ الكلي هو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان، ويقابله الجزئي كزيد، وأما الكلية، فهي: القضية المحكوم فيها على كل فرد فرد، بحيث لا يبقى شيء من الأفراد غير مشمول بحكمها، كقولنا: كلُّ رجل يشبعه رغيفان، ويقابلها الجزئية، فهي: ما حكم فيها على بعض الأفراد حقيقة من غير تعيين، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وأما الكل، فهو: القضية التي حكم فيها على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد، وكقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظيمة، فهذا صادق باعتبار الكلِّ دون الكلية، ويقابله الجزء، وهو: ما تركب منه ومن غيره كلٌّ كالخمسة مع العشرة، ومن هنا اتّضح لك الفرق بين الكل الجميعي والكل المجموعي، المعبِّر به بعضهم، والله أعلم.

ومفعول «يعرف» **(ما)**، أي كل جزئي جزئي من جزئيات المحكوم به له تعالى الذي **(قد وجبا)** عقلاً.

* * *

ويصح جعلها للاستئناف وإن كان خلاف أصل وضعها، فما بعدها جملة اسمية لا محلّ لها من الإعراب، أي: ومثل هذا الوجوبِ السابقِ المتعلقِ بجزئيات هذه الأمورِ الثلاثة متعلقةً بالله تعالى، الوجوبُ الثابت لها متعلقةً برسله تعالى أيضاً، وربما كان هذا أقرب، كما هو بيّن.

(فاستمعا) هو أمر إما مقرون بنون التوكيد الخفيفة، بناء على أنها تبدل بعد الفتحة ألفاً في الوقف، وإما بألف الإطلاق، وعلى كل ففاؤه للسببية، وسينه للمبالغة والتأكيد، أو للطلب، والمراد استماع تفهم وتدبر، يعني بسبب تحتُّم معرفة جزئيات هذه الأمور عليك أيها المكلف يجب عليك أن تسمع وتصغي لما يلقى إليك من الأمور التي معرفتها ترفعك عن الجهل والتقليد، وتلحقك بالناظرين المجتهدين، والأصل في الأمر الوجوب، فليس تكملة ولا حشواً.

فإن قلت: كيف يخرج من التقليد من يأخذ بما يُلقى إليه ويتلقاه من المعلم، أو من هو متّبعٌ للأشعري مثلاً، وهل هذا إلا عين التقليد؟

قلتُ: هذا جهل بمعرفة التقليد الآتي بيانه، والمراد هنا الأخذ بما يلقى إليه بعد أن يتحققه بالدّليل، وكذا متّبعُ الأشعريِّ ونحوه، فهو بمنزلة من سأل منجماً عن منزلة الهلال، فأرشده إليها، ثم بحث عنه حتى رآه وتحققه، فهو يجزم بعلم نفسه، ولا يعوِّل على إخبار المنجم، أما لو ترك البحث بعد إخبار المنجِّم مصدِّقاً له في طلوع الهلال لحُسْن ظنِّه لكان بمنزلة المقلد، لأنه لا محالة إنما يخبر عن إخبار المنجم بطلوع الهلال لا عن علم نفسه.

ثم رأيت السّعد قال في جواب سؤال يأتي بيانه: «نحن نعلم بالضرورة أنّ تحصيل غير الضّروري من العلوم يفتقر إلى نظرٍ ما؛ ظاهرٍ أو خفيٍّ، أما التعليم فظاهر، لأنه ليس إلا إعانة للعقل بالإرشاد إلى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات، وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة، وقول المعلم بالضوء الحسّي، فكما لا يتم الإبصار إلا بهما لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم». انتهى.

ونحوه قول السيد: «المتعلِّم ليس غافلاً بالمرة، بل هو ناظر متأمِّل»، والله أعلم.

فإن قلت: معرفة ما ذكر نفسُ الإيمانِ أو لا؟

قلت: عند الأشعريِّ هي نفسه، وملزومة له عند القاضي، إذ الإيمان عنده حديث النّفسِ التابعُ للمعرفة، كما صححه بعضهم.

فإن قلت: القولان خلافُ ما يأتي من أنّ الإيمان الجزم المطابق، كما يأتي.

قلت: نعم، غير أنه يمكن ردُّ ما هنا للآتي الصريح بحمل المعرفة على التصديق.

* * *

بل هو مصحوب به، إما بالفعل وإما بالقوة، وذلك ينافي الإيمانَ بناء على أنه نفس المعرفة، على ما نقله البعض عن الأشعري، أو بناء على أنه حديث النفس التابع للمعرفة، على ما نقله ذلك البعض عن القاضي الباقلاني أيضاً، وما هذا سبيله فهو مظنة الاختلاف والاضطراب في قبوله.

* * *

ففيهِ بعضُ القومِ يحكِي الـخُلفا وبعضُهـم حقّـق فيـهِ الكشـفا

(فـ) بسبب هذا، (فيه) أي: في إيمانه صحةً وجوازًا وقبولاً ورداً (**بعض القوم**) ممن صنف في هذا الفنِّ (**يحكي**) عن المتقدمين من أهله وعن المتأخرين منهم أيضاً (**الخلفا**)، أي الخلاف، فنقل في بعض كتبه عن الأشعريِّ والقاضي والأستاذ وإمام الحرمين والجمهور الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، وبالغ بعضهم فيه فحكى عليه الإجماع وعزاه ابن القصار لمالك، ونقل في بعضها عن الجمهور ومن سبق ذكرهم عدم جواز التقليد في العقائد.

ثم نقل فيه عن الجمهور القائلين بوجوب النظر والمعرفة أنهم اختلفوا، فمنهم من قال: المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح، ومنهم من قال: إنه مؤمن ولا يعصي إلا إذا كانت فيه أهلية لفهم النظر الصحيح.

ثم نقل فيه أيضاً عن بعضهم أنّ المقلد ليس بمؤمن أصلاً، وقد أنكره بعضهم، ثم قال فيه أيضاً: وذهب غير الجمهور إلى أنّ النظر ليس بشرطٍ في صحة الإيمان، بل وليس بواجب أصلاً، وإنما هو من شروط الكمال فقط، وقد اختار هذا القول الشيخ الولي العارف ابن أبي جمرة، والقشيري، وابن رشد، والإمام أبو حامد الغزالي وجماعة، والحقُّ الذي يدلُّ عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطاً في صحة الإيمان أو لا. انتهى

ومن ذلك البعض أيضاً من نقل ما سبق وزاد قولاً آخر، فَرَّقَ فيه من يقلد القرآن والسنة القطعية، فيصح إيمانه لاتباعه القطعي دون غيره لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

ومن ذلك البعض أيضاً من قال: من حصل منه جزم مطابق لما في نفس الأمر، إلا أنه لم يكن عن ضرورة ولا برهان، بل إنما كان عن تقليد، ففي ذلك طرقٌ وأقوالٌ؛ أصحُّها: أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك، وهو رجوع منه عما في بعض كتبه. ويرد على هذه الطريقة التي حرّرها الشريف

وستسمع من كلام سعد الدين محملاً آخر لكلام الأشعري إن شاء الله تعالى، وعبارة العلامة سعد الدين: ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء رحمهم الله تعالى إلى صحّة إيمان المقلِّد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلِّمين.

احتجّ القائلون بالصحّة بأنّ حقيقته هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر.

فإن قيل: لا يتصور التصديق بدون العلم، لأنه إما ذاتيٌّ للتصديق أو شرط له، ولا علم للمقلِّد، لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال.

قلنا: المعتبر في التصديق هو اليقين، أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يُكتفى بالمطابقة، ويـجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين.

وقد يقال: إن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس، فإنا نؤمن بالأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، ولا نعرفهم بأعيانهم، ونؤمن بجميع أحوال القيامة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك، ولا نعرف كيفياتها ولا أوصافها، وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبيّ ﷺ كما يعرفون أبناءهم ولم يكونوا يؤمنون به، وفيه نظرٌ، لأنّ المراد العلم بما حصل التصديق به، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ما نصدق به، فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعيٌّ، وإنّما الكلام في العكس.

فإن قيل: نحن لا ننفي كونه إيماناً وتصديقاً، لكنا ندعي أنه لا ينفع بمنزلة إيمان اليأس، فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي معللاً بأن العبد لا يقدر حينئذٍ أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي، فإن الثواب على الإيمان إنما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة، وهي في إدآب الفكرة، وإدمان النظر في محدثات العالم، ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والتمييز بين الحجة والشبهة، لا في تحصيل أصل الإيمان.

قلنا: النصُّ إنما قام على عدم نفع إيمان اليأس ومعاينة العذاب دون إيمان المقلد، والإجماع أيضاً إنما انعقد عليه، والتمسُّك بالقياس لو سُلِّمت صحته في الأصول، فلا نسلِّم أنّ العلة ما ذكرتم، بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أنّ إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة، ولأنه لا يبقى حينئذٍ للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها، لأنّ عذاب الدنيا مقدِّمة لعذاب الآخرة، إذ ربما يموت العبد فيه فينتقل إلى عذاب الآخرة، بخلاف إيمان المقلد، فإنه تقرُّبٌ إلى الله تعالى وابتغاءٌ لمرضاته من غير إلجاء ولا قصد دفع للعذاب، ولا انتفاء قدرة على التصرُّف في النفس.

واحتجّ أبو هاشم والمعتزلة القائلون بأنه لا بدّ في صحة الإيمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه بوجوه:

الأوّل: أنّ حقيقة الإيمان إدخال الشخص النفس في الأمان من أن يكون مكذوباً ومخدوعاً وملبساً عليه، بناء على أنه «إفعال» من الأمن، همزته للتعدية أو للصيرورة، بمعنى صار ذا أمن، وذلك إنما يكون بالعلم.

ورُدَّ بأنه يجعل متعلقاً بالمخبر، مثل آمنت به وله، لا بالسامع، والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الأمن أن يقال: معناه «آمنه المخالفة والتكذيب»، على ما صرح به المعتزلة، وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل أو لا، ولو سلم فالأمن من أن يكون مكذوباً أو مخدوعاً يحصل بالاعتقاد الجازم، وإن كان عن تقليد.

الثاني: أنّ الواجب هو العلم، وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال، ولا ضرورة، فتعين الدليل.

ورُدَّ بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال، بل في أنّ ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق.

على أنه ربما يقال: إنّ المقصود من الاستدلال هو التوصُّل إلى التصديق، ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود.

هو من بعض الوجوه، والجهل به تعالى من بعض الوجوه غير كفر. وليس أحد من أهل القبلة يجهله تعالى إلا كذلك، فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي عالم قادر موجد لهذا العالم وأن حقائق هذه المشتقات وأصل اشتقاقها لم تثبت له تعالى إلا بطريق الإجمال، وستسمع في مباحث الكبائر طرفاً نافعاً في هذا المعنى إن شاء الله تعالى على ما يشهد به كثير من كلامهم وغالب تنزيهاتهم.

(وإلا) يجزم المقلد عقده بما أخبره به الغير مما يجب عليه اعتقاده بأن أخذه منه مع تردد وشك بالفعل **(لم يزل)** ذلك المقلد مرتبكاً **(في الضير)** أي الضرر، بعدم دخوله في الإسلام جازماً، وخروجه عن عهدة ما كلف به وطلب منه عيناً أداؤه، وهو الإيمان.

قيل: وهذا القسم ليس محلّ خلاف عند القوم، بل هم متفقون على عدم صحة إيمانه، وعليه يمكن حمل كلام الأشعري، إن صحّ عنه، فهذا تأويل آخر لكلامه، وما نقلناه آنفاً عن المحلي[1] مشعرٌ بجريان الخلاف فيه، فليتأمل.

فائدة:

قال السعد: «اعلم أن القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح أو ليس بنافع اختلفوا، فمنهم من قال: لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته ﷺ بالمعجزة مشاهدةً أو تواتراً، أو على الإجماع، فيقبل قولُ النبي ﷺ بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته عز وجل.

ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه ولا مجادلة الخصوم ودفع الشبه، كما هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى حكي عنه أن من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً، لكن ذكر عبد القادر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق فليس بكافر لوجود التصديق، لكنه عاصٍ بترك النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه

---

(١) حين قال: انتهى كلام أستاذنا.

وعاقبته الجنة، وهذا يشعرُ بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق».

قلت: وهذا هو التأويل لكلام الأشعري الذي وعدناك به، ومما يؤنسك بوجوب تأويل كلامه أنّ القول بوجوب الاقتدار على تقرير الأدلة ودفع الشبه عنها ليس إلا لأبي هاشم الجبائي، كما مر آنفاً.

ثم قال: ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الإشكالات، وإليه ذهب المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك، بل حكم أبو هاشم بكفره، فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة يخرج من الإيمان إذا طرأت وتمنع من الدخول فيه إذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة، وسيأتي الكلام فيها، وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان، أي لا ينفع، فهي مسألة أخرى على ما تشعر به تمسكاتهم السابقة، فبطلان ما ذهبوا إليه فيها يكاد يلتحق بالضروريات من دين الإسلام.

تتمة:

نقل عن ابن عباس وذهب إليه الكعبي وجمع من المعتزلة أنّ من العقلاء من كلف النظر، وهم أرباب النظر، أي المتأهلون له، ومنهم من كُلِّف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها من الشبه، لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل، والظنَّ الصائب دون الخطأ، وذكر بعض المتأخرين منهم أيضاً أن العاجزين كلفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إليها الأفهام، فإن فهموا كفاهم، وهم أصحاب الـجُمَل، ولا يكلفون تلخيص العبارة، وإن لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين أصلاً، وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا، وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان.

قال الجلال المحلي: «وقد اتفقت هذه الطرق الثلاث على صحة إيمان المقلد، وإن كان آثماً بترك النظر على الأول».

فإن قلت: فما محمل هذا الاختلاف؟

قلت: في غير النظر الموصل لمعرفة الله تعالى من أحكام الكلام، أما النظر الموصل إليها فواجب إجماعاً كما نقله شيخ الإسلام عن السعد.

قال سعد الدين: «**فإن قيل**: أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد، فهم قاصرون أو مقصّرون في الاستدلال، ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الأئمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك، ويُجرون عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحّة لإيمان المقلِّدين؟

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى، وتواتر عندهم حال النبي ﷺ وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل في من نشأ على شاهق جبل مثلاً، ولم يتفكر في ملكوت السماوات والأرض، فأخبره إنسان ـ يريد غير معصوم ـ بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره به بمجرد إخباره من غير تفكر ولا تدبّر». انتهى

فإن قلت: نحن نجد غالب العوام من المسلمين لا يعرفون ما يجب له تعالى، ولا ما يجوز ولا ما يستحيل، وقد اقتضى كلام السعد أنهم ليسوا من محلِّ الخلاف، وأنهم عارفون بربهم!

قلت: ما اقتضاه كلامه صحيح، غاية ما فيهم أنهم جاهلون بربهم من بعض الوجوه، وتقدم أن الجهل به تعالى من بعض الوجوه لا يعد مكفّراً، كما سلف بيانه.

فإن قلت: اقتضى صريح كلام بعض العلماء جريان الخلاف في عوام المسلمين!

قلت: ما اقتضاه كلامه يجب رده عليه. نعم، من باح منهم بما عنده من الفساد وجب رده للصواب إن قبل، ثمّ ظهور فساد عقائدهم لا يوجب تقليدهم، وإلا كان عمرو بن عبيد المعتزلي وأضرابه مقلَّدين، ولا يقوله ذو عقل.

فإن قلت: فقد أورد أدلة في بعض كتبه على عدم صحة إيمان المقلد.

قلت: من أنصف وتأمَّل فيها لم يجدها تقوم حجةً على أكثر من وجوب النظر فقط، ونحن نقول بذلك، نعم أقوى أدلته حديث: «أُمرت أن أقاتل الناس»، ويأتي الكلام عليه.

فإن قلت: فهل وافق السعد على ما ذهب أحدٌ من النـاس؟

قلت: نعم، سبقه إليه أبو منصور الماتريدي، بل حكى عليه الإجماع، وهو وإن خالف الأشعري في صحة إيمان المقلد على ما قيل، لكن الغرض إنما هو أنه عدل ثقة حافظ مطلع، ونقل الإجماع، وقد قدمنا ما في كلامه كما مر، وكذا سبقه أيضاً إليه الصابوني، بل عبارة السعد هي عبارته في «بدايته» بلا زيادة.

ولفظ ابن حجر في شرح قوله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» (١): «صريح هذا أن الآتي بهما مؤمن حقاً، وإن كان مقلداً بالمعنى الذي قررناه في بحث الإيمان».

قال النووي: «وهو مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف، واشتراط العلم بأدلة المتكلمين ومعرفة الله بها وإلا لم يكن من أهل القبلة خطأ ظاهر، فإنَّ المراد التصديق الجازم، وقد حصل، ولأنه عليه الصلاة والسلام اكتفى بالتصديق بما جاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل، وقد تظاهرت بهذا الأحاديث في الصحيح، بحيث يحصل بمجموعها التواتر والعلم القطعي». انتهى بلفظه.

وعبارة النووي: «من أقر بالشهادتين واعتقد ذلك جزماً، كفاه ذلك في صحة إيمانه

---

(١) أخرجه البخاري (١: ١٤ برقم ٢٥)، ومسلم (١: ٥١ برقم ٢٠).

وخلاف الباقلاني والإسفراييني وأبي المعالي في أوّل قوليه، تبعوا فيه ما ابتدعه المعتزلة، وأحدثوا القول به بعد انقضاء أئمة السلف، ومن المحال ـ بل قيل: والهذيان ـ أن يشترط لصحة الإيمان ما لم يعرفوه، وهم من هم فهماً عن الله، وأخذاً عن رسوله ﷺ، وتبليغاً لشريعته، واتباعاً لسنته وطريقته، وأما البراهين التي حررها المتكلمون ورتبها الجدليون فإنما أحدثها المتأخرون ولم يخض في شيء منها السلف الصالحون، ومن ثَمَّ اختار الغزالي وغيرُه في العوامِّ الذين لا أهلية فيهم لفهمها أنهم لا يخوضون فيها، أي: يحرم عليهم ذلك إن خافوا منه تمكن شبهة منهم يعسر زوالها من قلوبهم». انتهى

فإن قلت: فما جوابك عن قول عياض: «الإيمان لا يكفي فيه النطق دون عقد القلب خلافاً للجهمية، ولا التقليد خلافاً لمن ظنه من الجهلة»؟

قلت: رَدُّه الأبي في «شرح مسلم» بقوله: «نسبة القول بكفاية التقليد إلى الجهلة مع أنه مذهب الأشعري وأكثر المتكلمين، واختاره من المتأخرين الآمدي والمقترَح والشيخ عزُّ الدين لا تستقيم، والعذر له أنه لم يحفظه إلا للمعتزلة، كما أنّ بعض المتكلمين لم يحكه إلا عنهم».

قال: «واحتجوا على كفاية التقليد بأنّ أكثر من أسلم في زمنه ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية، ومع ذلك فقد حكم ﷺ بصحة إيمانهم، وأجاب ابن التلمساني بأنَّه إنما حكم بإسلامهم في الظاهر، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب، إذ لا يقبل منهم في الظاهر ويدعهم كفاراً في الباطن، ولم يثبت أنه ﷺ طالب أحداً منهم بعد ذلك بدليل، وإنما الجواب منع كونهم مقلِّدين، وقوله: لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية، **قلنا**: ليس من شرط الدليل أن يكون على نظم الأصوليين، بل على طريق العامة، والموصلات إليه كثيرة جداً ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وأمثال هذا في الكتاب العزيز كثير جداً.

وفي كُلِّ شيْءٍ لـهُ آيَةٌ　　　تدُلُّ على أنَّهُ واحِدُ[1]

فإن قلت: نحن نجد الفساد في عقائد بعض العوام بالفعل.

قلت: أما الشخص فهو أعرف بحال نفسه، وأما غيره فإن ظهر له منه ما ينكره وجب عليه أن يتلطّف في إصلاحه مهما توفرت شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم يظهر له منه ما ينكره فليس له أن يظن به السوء، خصوصاً في دينه، بعد تحقق نطقه بالشهادتين، كما قاله بعض العارفين في غالب كتبه.

ووجود الفساد في عقائد البعض لا يوجب وجوده في عقائد الجميع، على أن الجهل من بعض الوجوه ليس مكفراً كما قدّمناه، ثم إن وجود الفساد في العقيدة لا يجب أن يكون أمارة التقليد، وإلا لزم أن يكون مثل الجبائي وولده أبي هاشم مقلدين، وهم من هم في إدراك الدقائق، وإن لم يوفقهم الله لنيل الحقائق، كما أشرنا إليه آنفاً.

غريبة:

قال بعض الشافعية: «لو أن الله خلق إنساناً أعمى أصمّ لا حسّ له سقط عنه النظر والتكليف لتعذُّر وصول الدعوة إليه». انتهى.

وهو جار على قاعدة الأشاعرة من كون وجوب المعرفة بالشرع لا بالعقل.

فإن قلت: قد أطنبت في هذا المحل.

قلت: نعم لأني رأيت كثيراً من الأفاضل، فضلاً عن غيرهم، أخذوا بكلام بعض العلماء وحكموا بكفر العوام وضلالهم، حتى سألوني عن حِلِّ مناكحتهم ومعاملتهم، وسمعت بعض من ينتمي للعلم بل والعمل يقول لمن يقرأ القرآن ويحسن أبواباً من العلم:

---

(١) البيت من [المتقارب]، اختلف في نسبته، فنسبه الصفدي إلى أبي نواس «الوفيات» (٧: ١٣٨)، وقيل: لابن المعتز وقد ذكرها ابن كثير في «تفسيره» (١: ٢٦)، ونسبها أبو الفرج في «الأغاني» (٤: ٣٥) إلى أبي العتاهية، وانظر: «ديوانه» (ص ٢٦).

إنه كافر! لأنه لا يقدر على إقامة دليل على وحدانية الله تعالى، وما علموا أنه ليس مقصود ذلك البعض إلا التشديد والتضييق على الناس شفقةً عليهم حتى يحصل لهم العلم والنجاة منه إلى العمل بما ورد في النصيحة تخليصاً لهم من الوقوع في العصيان بترك النظر، وإن غفل عما يلزمه من وقوع إساءة الظنِّ بالمسلمين والحكم بتضليل غالبهم أو جميعهم كما وقع في أثناء كلامه الذي حاول فيه الرجوع إلى طريق الجمهور مع وقوع تناقض فيه عجيب.

ولفظه: «وقد استشكل القول بأنّ المقلد ليس بمؤمن، لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين ـ وفي نسخة: تكفير أكثر المؤمنين ـ وهم معظم هذه الأمة، وذلك مما يقدح فيما علم من أن سيدنا ونبينا ومولانا محمداً ﷺ أكثر الأنبياء أتباعاً، وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة.

وأجيب بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملي.

قلنا: الجملي بضم الجيم وفتح الميم أو إسكانها الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها: لا أدري! سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته.

ولا يشترط على الصواب معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة، ولا شكّ أنّ النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم الأمة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان الذي يرفع فيه العلم النافع، ويثبت فيه الجهل، ولا يبقى فيه التقليد المطابق، فضلاً عن المعرفة عند كثير ممن يُظن به العلم فضلاً عن كثير من العامة»[1]. انتهى.

---

(١) الإمام السنوسي في «شرح الصغرى».

فيا عجباً كيف يكتفي بالدليل الجملي في دفع ذلك المحظور، ويبقي التقليد فضلاً عن النظر ممن يظن به العلم.

فإن قلت: إنما عنى عالماً في بلده كان متديناً بدين أهل البدع!

قلت: فلينفِ ذلك عن الجبائي وأضرابه، وإذا تحققت قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[1] سهل عليك الحال واستراح منك البال، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

* * *

(١) سبق تخريجه.

واجـزِم بـأنّ أوّلاً مِـمّا يجِـب   معرِفـةٌ وفيهِ خُلـفٌ مُنتصِب

ولما لم يقع خلاف بين أهل الإسلام في وجوب معرفة الله تعالى، ولا في وجوب النظر الموصل لحصولها بقدر الطاقة البشرية كما مرّ، وإن وقع الخلاف في تعيين الواجب أَوَّلاً؛ هل هو المعرفة، أو النظر، أو القصد إليه، أشار إلى بيان ما هو المختار من الخلاف فيه، فقال:

(واجزم) القول **(بأنّ أوّلاً)** أي متقدماً **(مما)** أي بعض الأمر الذي **(يجب)** لذاته شرعاً على المكلف تحصيله بعد اتصافه بصفة التكليف إن لم يكن حَصَّله قبله **(معرفة)** أي معرفة وجود الله تعالى، وما يجب له من إثبات أمور ونفي أمور، وما يرجع إلى ذلك من النبوءات وتوابعها هي المعرفة الإيمانية، وهي أول واجب على المكلف، فحذف المضاف إليه لدلالة المقام عليه.

فـ«أوّلاً» اسم أنَّ بمعنى متقدماً، لا أفعل تفضيل، والجار والمجرور بعده لغو متعلق بلفظه، و«معرفة» خبر أنَّ، فهي مرفوعة، ولا يجوز نصبها على أنها اسم أن، والجار والمجرور خبرها.

و«أوَّلاً» حال من فاعل **(يجب)**؛ لعدم إفادته تعين كون الواجب أوّلاً هو المعرفة، ولو جعل الجار والمجرور صفة لأوّلاً صحّ، وتجوز مراعاة لفظ **(ما)** فيقرأ **(يجب)** بمثناة تحتية، ومعناها[1] فيقرأ بمثناة فوقية، إذ معناها الواجبات، والمعنى: اختر القول بأنّ أول الواجبات على المكلف هو معرفة الله تعالى، وما يرجع إليها، واجزم به غير ملتفت إلى غيره من الأقوال المذكورة في تعيين أوّل الواجبات، فإنه أرجحها، لأنه قول إمام أهل السنة ورئيسهم أبي الحسن الأشعري.

وإنما كان جديراً بالاختيار، لأن معرفة الله تعالى عليها تنبني جميع الواجبات بل وسائر الشرعيات، وعنها تنشأ جميع معارف الإلهيات.

---

(١) قوله: «ومعناها»، أي: ومراعاة معناها، فتكون معطوف على لفظ.

وقال الأستاذ: أول واجب هو النظر في معرفة الله تعالى لأنَّه المقدمة الموصلة إليها.

وقال القاضي الباقلاني: هو أوّل النظر لتوقف النظر على أول أجزائه.

وقال ابن فورك[١] وإمام الحرمين: القصد إلى النظر لتوقف النظر على قصده، أي تفريغ القلب عن الشواغل.

وعُزِيَ هذا للقاضي أيضاً، فلعل له قولين.

وقيل: أول الواجبات التقليد، وقيل: النطق بالشهادتين.

وقال أبو هاشم، وجماعة من المعتزلة وغيرهم: أول الواجبات ـ أي: عقلاً كما هو مذهبهم فيما مرّ ـ الشكُّ.

ورُدّ الثاني بأنه إمّا أن يريد أوّل واجب باعتبار المقاصدِ، ولا شكّ أنّ النظر ليس منها، وإنما هو وسيلة إلى المعرفة كما علّل به، أو باعتبار ما يشتغل به المكلّفُ وسيلة كان أو مقصداً، ولا شكّ أنّ النظر ليس كذلك، إذ أول ما يشتغل به المكلف هو القصد إلى النظر بتوجيه القلب وتخليته من الشواغل.

وأقول: بقي احتمال لصحته لا بد من إبطاله، وهو أن يريد أَوّل الواجبات من الوسائل التامة القريبة، فليتأمل.

ورُدّ الثالث بأنه لا يلزم من استقلال النظر بالوجوب لإفادته المعرفة أن يكون جزؤه مستقلاً به لعدم إفادته إياها، فلا يصحُّ أن يسند إليه الوجوب على الانفراد، كما لا يسند الوجوب لصوم بعض يوم أو ركعة من صلاة كذلك.

ورُدّ القول بأنّ أول الواجبات التقليد بأنه لا تحصل المعرفة الواجبة بإجماع كما مرّ، إذ

---

(١) الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. وتوفي على مقربة منها، فنقل إليها. «وفيات الأعيان» (٤: ٢٧٢).

هو عنده وإن كان جازماً مطابقاً ليس معرفة ولا علماً؛ لأن معه احتمال النقيض ولو بحسب المآل، والمعرفة لا تحتمل النقيض.

ورُدّ القول بأنه النطق بالشهادتين بأنّ إيجاب النطق بهما إن كان مع وجود ما يضادُّ مدلولهما في القلب من شكٍّ ونحوه فهو إيجاب للنفاق، ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، وإن كان بعد تفريغ القلب من الشواغل والجزم بمعناهما ولو تقليداً، فأول الواجبات إنما هو الجزم بما في القلب، بل تفريغه لا نفس النطق كما هو بين.

ورُدّ ما ذهب إليه أبو هاشم ومن معه بأنّ الشك في وجود الله تعالى أو في صفاته كفر، وهو مطلوب الإزالة فلا يكون مطلوبَ الحصول، لا سيما على أصله الفاسد وهو القبح العقلي، إذ كفر المنعم قبيح لذاته.

وفي «شرح المقاصد»: «وقال أبو هاشم: أول الواجبات هو الشّكُ لتوقف القصد إلى النظر عليه، إذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب، وإلا لزم تحصيل الحاصل، أو نقيضِه، وإلا لزم تحصيل العلم مع ما يضاده، ورُدّ بوجهين:

أحدهما: أنّ الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم، وإنما المقدور تحصيله أو استدامته بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة، ولا شيء منها بمقدمة، واعتراض المواقف بأنه لو لم يكن مقدوراً لم يكن العلم مقدوراً لأنه ضده، ونسبة القدرة إلى الضدين على السواء، ساقطٌ بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور، وإنما المقدور تحصيله بمباشرة الأسباب.

وثانيهما: أنّ وجوب النظرِ والمعرفةِ مقيدٌ بالشكّ لِـما مرّ أنه لا إمكان بدونه فضلاً عن الوجوب، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيّد به، كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج، فلا يجب تحصيله، وأنّ إيجاب المعرفة هو إيجابُ النظر.

قال في «المواقف»: إنّ وجوب المعرفة مقيّدٌ بالشكِّ وإلّا فالقولُ بوجوب الشكّ إنما يبنى على كونِه مقدمةً للنظر لا للمعرفة، وكِلا الوجهين ضعيف:

أمّا الأول: فلأنّهم لا يعنون بمقدورية مقدمةِ الواجب أن تكون من الأفعال الاختيارية بل أن يتمكن المكلفُ بتحصيلِه، كالطهارة للصلاة وملكِ النّصاب للزكاة، ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها.

وأما الثاني: فلأنه يقتضي أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم أو الظنّ أو التقليد أو الجهل المركب، وفسادُه بيّن.

ويمكنُ دفعُ التوهُم والظنّ بأنّ الشك يتناولُهما؛ لأنّ معناه الترددُ في النسبة على استواء، وهو الشكّ المحضّ، أو رُجحان أحد الجانبين وهو الظنّ والوهم. ودفع التقليد والجهل المركب بأنّ الواجب معهما هو النظرُ في الدليل ومعرفةُ وجّهِ دلالتِه ليزولا إلى العلم، وذلك بأنّ امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب أو نقِيضه ممّا لم يقع فيه نزاع.

وقد يقالُ في ردِّ الشكّ: أنّه وإن كان مقدمةً للنظرِ الواجب فليس من أسبابه ليكون إيجابُه إيجاباً له بمعنى تعلق خطاب الشارع به، وفيه نظر؛ لأنّ مراد أبي هاشم هو الوجوبُ العقليّ كالنظرِ والمعرفة، نعم، لو قيل: إنّه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل، ويحكم باستحقاق تارِكِها الذمَّ لكان شيئاً.

تنبيه:

قال خالد الأزهري: «وأصلُ «أوّل» على الأصح على وزن «أفعل» قُلبت الهمزةُ الثانية واواً ثمّ دُغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين، وله استعمالان:

أحدهما: أن يكون اسماً بمعنى قبل، فحينئذٍ يكونُ منصرفاً منوناً، ومنه قولهم: «الحمد لله أولاً وآخراً».

والثاني: أن يكون صفة فيكون أفعل تفضيل، ومعناه الأسبق، فيكون غير منصرف للوصف ووزن الفعل». انتهى.

وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: **(وفيه)** أي: وفي تعيين أول الواجبات **(خلف)** أي: اختلافٌ بين العلماء سُنّيين كانوا أو لا.

وأشار بقوله: (منتصب) أي: قائمٌ ثابتٌ مقدّر لاستبعاد قول من رجع به إلى الوفاق.

نعم، قال الإمام الرازي: إن أُريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظرُ عند من لا يجعلُ العلم الحاصل عقبه مقدوراً بل واجب الحصول، وإن أُريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد». وسيمرُّ بك إن شاء الله تعالى ما يتضح به كلامه.

قلت: وما قاله الرازي جمع بين الأقوال، وجعل الخلاف لفظيّاً، وعبارة العضد وغيره: «والنزاع لفظيٌّ؛ إذ لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات فهو المعرفةُ اتفاقاً، ولو أُريد أول الواجبات مطلقاً فإن شرطنا كونه مقدوراً فهو النظر، وإن لم يُشترط كونه مقدوراً فهو القصدُ إلى النظر؛ لأنّه مقدمةٌ للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً، ورُدّ بأنّ جعله واجباً برأسه يُوجب القصد إلى تحصيلِه، ويلزمُ أن يكون القصدُ مسبوقاً بقصدٍ آخر فيتسلسل».

قال السعد: «وهو يدلُّ على أنّ القصد غيرُ مقدور مع كونِه واجباً وسع مقدوريته، وإن أمكن توجيهه بأنّه لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصدٍ واختيار ولزم التسلسل، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً.

لا يقال: لا شك أنّ النظر مشروطٌ بعدمِ المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات؛ لأنّا نقولُ هو ليس بمقدور، بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيدٌ به لامتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمةً للواجب المطلق، واستدامته وإن كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدِّمة.

واعلم أنَّ ما اخترناه من أنّ أول واجب معرفة الله تعالى هو المجزوم به بين القوم، واختار بعض المتأخرين أنّه النظرُ، قال: لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنّة حتى كأنّه مقصد، بخلاف ما قبله من الوسائل فإنها أخذ من قاعدة: أنّ الأمر بالشيءِ أمرٌ بما يتوقفُ عليه من فعل المكلف، وفي تلك القاعدة نزاع».

وأقول: ما استند إليه غير منتج لكونه أول الواجبات، نعم يفيد آكدِيّة مطلوبيّته، لكنها ليست المطلوب، فليتأمل. على أنه وافق على ردّ كون النظر أول الواجبات بما مرّ لنا بيانه في بعض كتبه، فلعله رجوعٌ منه عما قد اختاره لتأخر ذلك التأليف.

وما نسبناه للأشعري من أنه يقول: بأنّ أول واجب المعرفة هو المشهور عنه، وممن نسبه له سعد الدين وغيره من المحققين، وحكى بعضهم عنه أيضاً مثل قول الأستاذ، فلعلّ له قولين في المسألة.

قال العضد والسيد جميعاً: إن **قلنا**: الواجب الأول النظر، فمن أمكنه زمان يقع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى فلم ينظر في ذلك الزمان، ولم يتوصل بلا عذر فهو عاصٍ بلا شبهة، ومن لم يمكنه زمان أصلاً بأن مات حال البلوغ فهو كالصبيِّ الذي مات حال صباه، ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه، فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه بل أخّره بلا عذرٍ ومات، ففيه احتمال، وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير، وإن تبيّن عدم اتساع الزمان ليحصل الواجب كالمرأة في رمضان تصبح مفطرة وهي طاهر ثم تحيض في يومها ذلك فإنها عاصية، وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم.

قال السيد: وإنما خصّ التفريع بالنظر؛ لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره، بخلاف القصد، وأمّا المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر.

*** [معرفة كنه الذات]:**

خاتمة:

حملنا المعرفة في النظر على ما سبق بيانه؛ لأنّه هو المتبادر عرفاً عند الإطلاق، أمّا معرفةُ كنهِ ذاته وحقيقتها فليس من الواجبات فضلاً عن كونه من أولها، وهي مسألة شهيرة الخلاف بين القوم، وحاصل القول فيها: أنّهم اختلفوا في علم البشر لِكُنْهِ ذاته تعالى

وحقيقتها في الدنيا، فقال بعدم حصولِه وانتفاء وقوعِه كثيرٌ من المحققين، منهم:

ـ الجنيد فقد أطلق القول بأنّه لا يعرف الله غيرُ الله، واختاره أكثر المتأخرين، وهو مذهب أبي الحجاج الضرير وكان من المحققين، واقتصر على حكايته عنهم ابن السبكي وشارحوا كلامه، وهو ظاهر كلام «الرسالة».

ـ وقال البلقيني فيه: إنّه الصحيح ولا سبيل للعقول إلى ذلك.

وقال بوقوعه جمهور المتكلمين.

ثم القائلون بعدم حصوله منهم: القاضي الباقلاني، وتبِعه عليه إمامُ الحرمين في طائفة ووقوعه جوزوه خلافاً للفلاسفة.

احتج الأولون بوجهين:

أحدهما: أنّ ما يعلمه منه البشر هو السُّلوب والإضافات، والأحسن هو الوجود بمعنى أنه كائن في الخارج، والصفات بمعنى أنه حيٌ عالمٌ قادر ونحو ذلك، والسلوب بمعنى أنه واحد أزليٌّ أبديٌّ ليس بجسمٍ ولا عرضٍ وما أشبه ذلك، والإضافات بمعنى أنه خالق ورازق ونحوهما.

وظاهرٌ أن ذلك ليس عِلمـاً بحقيقة الذات.

لا يقالُ: الوجود عينُ الذاتِ عند كثيرٍ من المحقّقين، فالعلمُ به علمٌ بالذات؛ لأنّا نقول: قد أشرنا إلى أنّ معنى العلمِ بوجودِه التّصديق بأنّه موجودٌ ليس بمعدومٍ، لا تصوُّر وجودِه الخاصّ بحقيقته، وكذا الكلام في الصفات.

وثانيهما: أنّ ذاته المخصوصةَ جزئي حقيقيٌّ يمتنع تصور الشركة فيه، ولا شيء مـمّا يُعلم منه كذلك؛ ولهذا يفتقرُ في بيانِ التوحيدِ إلى نفي الشركة إلى الدليل، ولو كان المعلومُ منه يمنع الشركة لما كان كذلك.

وما يقال: إنّ الواجب كليٌّ يمتنع كثرة أفراده، فمعناه أنّ مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدقُ عليه أنه واجب.

ويرد على الوجهين: أنَّا لا نُسلِّم أنّ معلوم كلِّ أحدٍ من البشر ما ذكرتم، ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم؟

وقد يُقال على الأخير: إنّ من جملة ما علم منه الوحدانية بأدلّتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة، ولا الافتقار إلى بيان التوحيد.

فيجاب: بأنّ هذا أيضاً كليّ؛ إذ لا يمتنع فرض صدقِه على كثيرين وإن كان المفروضُ محالاً.

نعم، يتوجه أن يقال: الكلامُ في حقيقة الواجب لا في هُوِيَّتِه، ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية جعلوا امتناع اكتسابِه بالحدِّ والرسم مبنياً على أنّه لا تركب فيه، وأن الرسم لا يُفيد الحقيقة، لا على أنّ الشخص لا يُعرف بالحدِّ والرسم، والقائلين بحصول المعلومية يقولون: إنّه لا حقيقة له سوى كونه ذاتاً واجب الوجودِ يجب كونه قادراً عليماً حياً سميعاً بصيراً، إلى غير ذلك من الصفات، حتى اجترأ المشايخة من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو تعالى ذاته من غير تفاوت.

وأجاب جمهور المتكلمين القائلون بوقوعِ العلم بحقيقته تحقيقاً: بأنا نحكمُ عليه بكثيرٍ من الصفات والتنزيهات والأفعال، والحكمُ على الشيءِ يستدعي تصوُّرَه من حيثُ أخذه محكوماً عليه، وصحةُ الحكم عليه، فإذا كان الحكمُ على الحقيقةِ لزم العلم بالحقيقة، وإلزاماً بأنّ قولَكم: حقيقته غير معلومةٍ اعترافٌ بكونها معلومة، وإلّا لم يصحَّ الحكمُ عليها، وأيضاً الحكم إما أنّها معلومةً أو ليست معلومة، وأيّاًما كان يثبت المطلوب.

وأُجيب عما وجهوه بجميعه: بأنّها معلومةٌ بحسَب هذا المفهوم، أعني كونها حقيقة الواجب، وهذا أيضاً من العوارض والوجوه والاعتبارات، وكذا مفهومُ الذاتِ والماهيّة، والكلامُ فيها يصدقُ عليه أنّه الحقيقةُ والذات.

واحتجوا أيضاً بأنّا مكلفون بالعلم بوحدانيته، وهو متوقفٌ على العلم بحقيقتِه.

وأجيب: بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة، وإنّما يتوقفُ على العلم به بوجه، وهو تعالى يُعْلم بصفاته، كما أجاب بها موسى عليه الصلاة والسلام فرعونَ السائلَ عنه تعالى كما قصّ علينا ذلك بقوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1] [الشعراء: ٢٣].

واحتجّ الفلاسفة على امتناعِ العلمِ بحقيقتِه بوجهين:

أحدهما: أنّ العلم هو ارتسامُ صورة المعلوم في النفس، أي: ماهيّتهُ الكلية المنتزعة من الموجود المعين بخلاف المشخصات؛ بحيث إذا وُجدت كانت ذلك الشيء، وليس للواجب ماهيّة كليّة معروضةٌ للتشخص على ما تقرر في موضعه، ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولاً على تلك الصور الموجودة في الأذهان فيصير كثيراً ويبطل التوحيد.

وأجيب بأنا لا نسلّم أنّ العلم ارتسامُ الصورة، ولو سُلّم فلا كذلك العلم بالواجب، ولا علمُ الواجب، ولو سُلِّم فالمنافي للتوحيد تعدُّدُ أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه، والـمُخلُّ بالتشخص إمكانُ فرضِ صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود المعين على الصُّور.

وثانيهما: أنّ تصور الشيء إما أن يحصل بالبديهة وهو منتفٍ في الواجب وفاقاً، وإما بالحدّ وهو إنّما يكون في المركبِ من الجنسِ والفصل، والواجبُ ليس كذلك، وإمّا بالرسم وهو لا يفيدُ العلم بالحقيقةِ، والكلام فيه.

---

(١) أجابه موسى بأنه الرب الخالق لكل ما في الوجود، قال تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۞ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ۞ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۞ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۞ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الشعراء: ٢٣- ٢٨].

ويستدل لهم موسى على وحدانية الله بالنعم التي يشاهدونها من أرض ممهدة وطرق مذللة وماء ونبات وأن الله وحده خالق ذلك كله، فحق عليهم عبادته: ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۞ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۞ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ۞ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ۞ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ۞ كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾ [طه: ٤٩ - ٥٤].

وأجيب بأنا لا نُسلّم انحصار طرق التصور في ذلك، بل قد يحصل بالإلهام، أو بخلقّ الله تعالى العلم الضروريّ بالكسبيّات، أو بصيرُورة الأشياء مشاهدةً للنّفس عند مفارقة البدن كسائر المجرَّدات، ولو سُلّم فالرسم وإن لم يستلزِم تصوّر الحقيقة، لكن قد يُفضي إليه كما سبق.

قلت: وما أقرَبَ قولَ بعضهِم: «خلافُ الأئمةُ عندي في هذه المسألة خلافٌ في حال يعني: لفظيّاً، فمن أثبت العلم بالحقيقة مُقرٌّ بأنّه تعالى لا يُحاط به، وبأنّ جلاله وعظمته وكبرياءه لا يلحقُه وهمٌ ولا يقدِّرُه فهمٌ، وأنّ العقول قاصرةٌ عاجزةٌ عن إدراكِ ذلك الجلال، ومن نفى العلم بالحقيقةِ ـ ويأتي ما فيه قريباً ـ؛ مُقرٌّ بأنّه تعالى عرفه العارفون بدلالةِ الآياتِ، وتحققوا اتصافه تعالى بواجب الصفات، وتيقنوا تنزيهه عن التشبيه بالمحدثات، وتقديسه عن الحدود والكيفيات، وعلموا أنّه المستبِدّ بإبداع الكائنات، فهو تعالى الملكُ المطاع، وأنه في عزِّه لا يرامُ وسلطانِه لا يُضام».

تتمة:

اختلف المحقّقون القائلون بعدم وقوعِ العلم بحقيقتِه تعالى في الدنيا في أنّه هل يمكن علمُها في الآخرة؟

فقال بعضهم: نعم، لحصول الرّؤية فيها في الجنة، ورؤيةُ الشيء موصلةٌ إلى العلم بحقيقتِه، وقال بعضهم: لا احترازاً عن التشبيه، والرؤيةُ للشيء لا تستلزم معرفةَ حقيقتِه على ما يأتي بيانُه في مباحثِ الرؤية إن شاء الله تعالى.

خاتمة:

هذا المبحث يعرف عند المتكلمين بمسألة المائية، وينسبُ القول بها إلى ضِرار[1] من

(١) ضرار بن عمرو القاضي معتزلي جلد له مقالات خبيثة قال يمكن ان يكون جميع من يظهر الإسلام كفارا في الباطن لجواز ذلك على كل فرد منهم في نفسه، قال المروزي: قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن الجمحي القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب. «لسان الميزان» (٣: ٢٠٣).

المعتزلة حيث قال: إنّ لله تعالى مائيةً لا يعلمها إلا هو، ولو رئي لرئي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسةً سادسة بها يُدركون تلك المائية والخاصية. وحين رُوي ذلك عن أبي حنيفة أنكر أصحابُه هذه الرواية أشدّ إنكار؛ وذلك لأنّ المائية عبارةٌ عن المجانسة حيث يقال: ما هو؟ بمعنى: أيُّ جنسٍ هو من أجناس الأشياء؟ والله تعالى منزّهٌ عن الجنس؛ لأنّ كلّ ذي جنسٍ مماثلٌ لجنسه ولِـما تحته من الأنواع والأفراد، فالقولُ به تشبيه.

وفسره بعضُهم بأنه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليلٍ ولا بخبرٍ، ونحن نعلمُه بدليلٍ وخبر، ومن يعلمُ الشيء بالمشاهدة يعلمُ منه ما لا يعلمه من لا يشاهده، وليس هناك شيءٌ هو المائية لتلزم النسبة.

وكان أصحابُنا يعدلون عن لفظ المائيّة إلى لفظ الخاصّة كما قال القاضي الباقلاني: «إنّ خاصِّيته غيرُ معلومةٍ لنا الآن»، وبعضُهم يعبِّر عنه بالحقيقة.

قلت: والتعبيرُ بالذّات خيرٌ من هذا كله، وعلى كلٍّ لا بدّ من اعتقاد انتفاء عقد المشابهة من جميع الوجوه.

* [هل تحتاج معرفة الله للنيَّة؟]

فائدة:

قال بعضهم: لا تحتاج معرفةُ الله تعالى لنيّة؛ لأنّ النيّة قصد المنوي، وإنما يقصدُ المرءُ ما يعرف فيلزم أن يكون عارفاً قبل المعرفة. وردّه بعضُهم بما حاصله: أنّه إن كان المرادُ بالمعرفة مطلقُ الشعور فمُسلّم، وإن كان المرادُ بها النظرَ في الدليلِ فلا؛ لأنّ كلّ ذي عقلٍ يشعرُ مثلاً بأنّ له من يدبره، وأمّا إذا أخذ في النظر في الدليل عليه ليتحققه لم تكن النيّةُ حينئذٍ محالاً، ويأتي ما فيه قريباً.

النية لغة: عبارةٌ عن انبعاثِ القلبِ نحو ما يراد موافقاً لغرضٍ من جَلْبِ نفع أو دفع ضرٍّ حالاً أو مآلاً.

وشرعاً: الإرادةُ الموجّهةُ نحو الفعل لابتغاء رضا الله وامتثال حكمه. قاله البيضاوي.

ولما كانت معرفة الله تعالى وتوابعها واجبةً بالإجماع، وكانت غير ضروريةٍ وإلا لزم أن يكون كلّ أحدٍ عارفاً بربه، وكان الموصل إليها إنّما هو الدليلُ البرهانيُّ، وهو الذي يمكنُ التوصل بصحيحِ النظر فيه إلى العلمِ بمطلوبٍ خبريٍّ، أي: ما يمكن أن يتأمل فيه وتُستنبط منه المقدّمات المرتبةُ كالعالم للصانع.

وذكر الإمكان؛ لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النّظر فيه، وقيّد النظر بالصحيح؛ لأنّه لا يتوصل بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكون النظر فيه من جهة دلالته.

وأما تعريفُه بأنّه قولٌ مؤلفٌ من قضايا، يستلزم لذاته قولاً آخر، ففي عُرف المناطقة، فعلى الأول: الدليلُ على وجود الصّانع هو العالم، وعلى الثاني هو قولُنا: العالم حادثٌ، وكل حادثٍ فله مُحدِث وصانع.

وأما تعريفه بأنّه ما يلزمُ من العلمِ به العلمُ بوجود المدلولِ، أي: يلزمُ من العلم به العلم بتحقُّقِ النسبة مطلقاً إيجابيةً كانت أو سلبية، من غيرِ اعتبارِ وصف المدلولية، حتى كأنّه قيل بتحقّق شيءٍ آخر وهو المدلول، وحينئذٍ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم، ولا يلزم الدورُ بناءً على تضايف الدليل والمدلول؛ وذلك لأنّ الدليل عندهُم اسمٌ لما يفيد التّصديق دون التصوّر، والعلمُ قسمٌ من التصديق بل والظنّ أيضاً، وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل إذا حملناهُ على مثل العالم للصانع هو العلم بما يُؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدّمات المرتبةِ مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الإنتاج وكيفية الاندراج؛ إذ لا يلزمُ العلم بالمدلول إلا حينئذٍ، فهو عرف المناظرين.

وقال سعد الدين: «هو بالدليل المنطقيّ أوفق».

وبالجملة في هذه التعاريف كلامٌ مبسوط في حواشي شرح العقائد وآداب البحث، وإن شاء الله نلخصه في «تعليق الفرائد على شرح العقائد».

وكان الوصول بالدليل إليها متوقفاً على النظر فيه من الجهة الموصلة، ولاخفاء في أنّ كل مطلوب لا يحصل من أي مبدأ يتفق، بل لا بدّ من مبادئ مناسبة له، والمبادئ لا توصل إليه كيف اتفقت، بل لا بد من هيئة مخصوصة، فإذا حاولنا تحصيلَ مطلوب مجهول تصوريّ أو تصديقي، ولا محالة يكون مشعوراً به من وجّه، تحركت النفسُ مبتدئةً من ذلك الوجّه متعرضة للصور المخزونة عندها، منتقلةً من صورةٍ إلى صورة إلى أن تظفر بمادته من الذاتيّات والعرضيّات والحدود الوسطى، فتستحضرها متبيَّنة متميّزة، ثمّ تتحرك فيها أيضاً حركةً ثانيةً لترتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى تصورِ المطلوب بحقيقتِهِ أو بوجّهٍ يمتازُ به عمّا عداه، أو إلى التصديق به يقيناً أو غير يقين، فها هنا حركتان تحصلُ بأولاهما المادةُ، وبالثانية الصورة، والمبادئُ من حيثُ الوصولُ إليها منتهى الحركة الأولى، ومن حيث الرجوعُ عنها مبدأُ الثانية، ومن حيثُ التصرُّفُ فيها لتُرَتَّب الترتيب المخصوص غاية الثانية، وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصُّور والكيفيات على النفس، ولا محالة يكون هناك توجّه نحو المطلوب وإزالة ما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية، وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض، وترتيبٌ للمأخوذ وغايةٌ يقصد حصولها.

وكثيراً ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه أو لوازمه؛ اكتفاءً بما يفيد أو اصطلاحاً على ذلك، فيقال: «هو حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب أو حركته عن المبادئ إلى المطلوب»، أو «ترتيبُ المعلوماتِ للتأدي إلى مجهول»، ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعمّ الظنّ والجهل المركبَ أيضاً، ويدخل التعريف بالفصل وَحْدَه، أو بالخاصّة وحدها بناءً على أنّه يكون بالمشتقّ كالناطق والضاحك، وفيه شائبةُ الترتيبِ والتركيبِ بين الموصوف والصفة، أو يخصّ التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرةِ التعريف بالمفرد فلا يقدح خروجه، وقد يُفسر النظر بملاحظةِ المعقول لتحصيل المجهول، ويراد بالمعقول الحاصلُ عند العقل واحداً كان أو أكثر، تصوراً كان أو تصديقاً، علماً أو ظناً أو جهلاً مركباً، فلا يفتقر إلى شيءٍ من التكلفات.

وفي كلام الإمام أنّ نظر البصيرةِ أشبه شيء بنظر البصر، فكما أنّ من يريدُ إدراك شيءٍ ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء، ويحرِّكُ حدقته من جانبٍ إلى جانب إلى أن تقع في مقابلة ذلك الشيء فتبصره، كذلك من يريدُ إدراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائرِ الأشياء ويحرِّكُ حدقة عقلِه من شيءٍ إلى شيءٍ إلى أن يُحصِّل العلوم المترتبة إلى ذلك المطلوب.

ومن هنا قيل: «النظر تجريد الذهن عن الغفلات»، بمعنى إخلاؤه عن الصوارف والشواغل العائقةِ عن إشراق النور الإلهيّ الموجبِ لفيضان المطلوب، أو «تحريكُ العقلِ نحو المعقولات طلباً لما يعده لفيضان المطلوب عليه».

والمتكلمون عرفوا النظر بأنّه: «الفكرُ الذي يطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ». والمراد بالفكر حركةُ النفس في المعاني، واحترز بقيد المعاني عن التخيل، أعني: حركتها في المحسوسات لا الحركة الخيالية كما تُوهِّم.

والمراد الحركة القصدية ليخرج الحدس، وكلُّ ما كان من حركاتِها غيرَ مقصودٍ فلا يسمى فكراً.

وإيقاع الفكر جنساً للنظر صحيحٌ؛ لأنّه في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا أعمّ منه حتى يمتنع تفسيره به. فقول الآمدي بزيادته في التعريف لإغناء ما بعده عنه، فكأنّه قال: «النظر المذكور هو الذي يُطلب به علمٌ أو ظنّ» ساقط لعدم دلالة العبارة على ما قاله، ولم يُعهد في التعريفات أن يقالَ الإنسان البشر الذي هو حيوانٌ ناطقٌ مع عدم صحة كون قولنا الذي هو... إلخ. تفسيراً للنظر والفكر إلا بتكلف.

واعترض الآمدي على هذا التعريف: بأنّ الظن قد لا يكون مطابقاً، وهو جهلٌ يمتنعُ أن يكون مطلوباً.

وأجيب بأن المطلوب هو الظنُّ من حيثُ هو ظن، وهو أعمّ من غير المطابق، وطلبُ الأعمِّ لا يستلزمُ طلبَ الأخصّ، أعني غير المطابق.

فانظُر إلى نفسِك ثُمّ انتقِلِ   لِلعالـم العُلوِيِّ ثُمّ السُّـفلي

قال: (**فانظر**) أيها المكلفُ المخاطبُ وجوباً بأن ترتب أموراً معلومةً عندك من أحوال مطلوبك المجهول من غيرها لتتوصل بها إلى تحصيل ما جهلته منه بالكُنْه أو بالوجه، فإن توصلت بها إلى إلى معرفة مفرد سميّت تلك الأمور معرِّفاً وقولاً شارحا، وإن توصلت بها إلى التّصديق وهو العلمُ بنسبةِ أمر إلى أمر على جهة الثبوت أو النفي سمّيت حجةً ودليلاً.

مثال الأول: قولك في شرح الإنسانِ: إنّه الحيوانُ الناطق.

ومثال الثاني: قولُك في بيان حدوثِ العالم ـ وهو ما سوى الله تعالى وصفاته كما يأتي ـ: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنّ ترتيب هاتينِ القضيتينِ المعلومتين على الوجه الخاصّ، وهو كون الصغرى موجبة، والكبرى كليّة، يوصل من اتضح له بالبرهان صدقُهما إلى العلم بأنّ العالم حادثٌ لاندراج الصغرى في حكم الكبرى.

تنبيه:

الوجوبُ مأخوذٌ من تعبيره بصيغة الأمر، ومن المعلومِ الواضح أنْ لا وجوب عندنا إلا بالشرع على ما رمز إليه بقوله فيما مرّ:

[فكل من كُلف] شرعاً وجبا   عليـه أن يعرف ما قد وجبا

وعند المعتزلة يكون الوجوب تارة شرعيّاً وتارة عقليّاً، إلا أنّ الوجوب عندهُم هنا عقليٌّ لا شرعيٌّ.

وعبارة «شرح المقاصد»: لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوبِ النظر في معرفة الله تعالى، أي: لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية؛ لأنه أمرٌ مقدورٌ متوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكلُّ مقدورٍ يتوقفُ عليه الواجبُ المطلق فهو واجبٌ شرعاً إن كان وجوب الواجب المطلق شرعيّاً كما هو رأيُنا، أو عقلاً إن كان عقليّاً كما هو رأيُّ المعتزلة؛ لئلا يلزم تكليفُ المحال.

أمّا كونُ النظر مقدوراً فظاهر، وأمّا توقفُ المعرفةِ؛ فلأنّها ليست بضروريةٍ بل نظرية، ولا معنى للنظريّ إلا ما يتوقفُ على النظر ويتحصل به.

وأمّا وجوبُ المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه، والإجماعُ المتفقُ عليه، واستناد جميع الواجبات إليه، وعند المعتزلة بالعقل؛ لأنّها دافعةٌ للضرر المظنون، وهو خوفُ العقابِ في الآخرة، حيثُ أخبر جمعٌ كثيرٌ بذلك، وخوفُ ما يترتبُ في الدنيا على اختلاف الفِرق في معرفةِ الصانع من المحارباتِ، وهلاكِ النُّفوس، وتلفِ الأموال، وكلُّ ما يدفعُ الضرر المظنون أو المشكوك واجبٌ عقلاً، كما إذا أردت سلوك طريقٍ فأُخبِرت بأنّ فيه عدوّاً وسبعاً.

ورُدّ بمنع ظنِّ الخوف في الأعمِّ الأغلب؛ إذ لا يلزمُ الشعورُ بالاختلاف، وبما يترتبُ عليه من الضرر، ولا بالصّانع وبما رُتِّب في الآخرة من الثواب والعقاب، والإخبارُ بذلك إنّما يصل إلى البعض، وعلى تقديرِ الوصولِ لا رجحان لجانب الصدْق؛ لأنّ التقدير: عدمُ معرفةَ الصانعِ، وبِعثةِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ودلالةُ المعجزات، ولو سُلِّم ظنّ الخوف، فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعُهُ، لأنّ احتمال الخطأ قائمٌ، فخوفُ العقابِ أو الاختلافِ بحاله، والعناء زيادة.

فإن قيل: لا شكّ أن من حصّل المعرفة أحسن حالاً ممن لم تحصل له؛ لاتصافه بالكمال، وتحصيلُ الأحسن واجبٌ في نظر العقل.

قلنا: نعم، إذ حصلت المعرفة على وجهها، ولا قطع بذلك، بل ربما يقع في أودية الضّلال فيهلك؛ ولهذا قيل: «البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء»، هذا بعد تسليم وجوب الأحسن، وتقرير السؤال على ما ذكرنا.

تـتميم:

الـدليل الـمذكور لبيان وجوب المعرفة، وعلى ما في «المواقف» وهو أنّ الناظر أحسنُ حالاً من الـمُعرض قطعاً ابتداء، دليلٌ على وجوبِ النّظر عقلاً.

وأُورِد على هذا الاستدلال إشكالاتٍ بعضها غير مختصّ به، ولا مفتقرٌ إلى حله؛ لكونه منعاً على مقدمات مبيَّنةٍ مقررةٍ مثل إفادة النظر العلم مطلقاً، وفي الإلهيات وبلا معلم، أو إمكان تحقق الإجماع ونقله وكونه حجة، وبعضها مختصّ به مفتقرٌ إلى دفعه، وهي خمسة:

الأولى: أنّ وجوب المعرفةِ فرعُ إمكان إيجابها، وهو ممنوعٌ؛ لأنّه إن كان للعارف كان تكليفاً بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان لغيره كان تكليفاً للغافل وهو باطل.

والجواب: أنّ إمكانه ضروريّ، والسند مدفوع بأنّ الغافل من لم يبلغْه الخطابُ، أو بلغه ولم يفهمهُ، لا من لم يكن عارفاً بها فات بمعرفته.

وتحقيقه: أنّ المكلّف بمعرفةِ أنّ للعالم صانعاً قديماً متصفاً بالعلم والقدرة مثلاً يكونُ عارفاً بمفهومات هذه الألفاظ مكلّفاً بتحصيل هذا التّصديق، وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية.

الثاني: أنّا لا نُسلِّم قيام الدليل على وجوبِ المعرفة، أمّا بالنّص مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فإنّه ليس قطعيّ الدلالة؛ إذ الأمرُ قد يكون لا للوجوب، وأمّا الإجماع فإنّه ليس قطعيّ السند، إذ لم ينقل بطريقِ التواتر بل غايته الآحاد، فللخصم أن يمنعه بل يدعي الإجماع على أنّه يكفي التصديق علماً كان أو ظناً أو تقليداً، فإنّ الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوامِّ بالتقليد والانقياد، ولا يكلِّفونهُم التحقيق والانتقاد.

والجواب: أنّ الظنّ كافٍ في الوجوبِ الشرعيّ، على أنّ الإجماع عليه متواترٌ؛ إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمنع تواطؤهم على الكذب، فيفيدُ القطع، وما ذكره من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك، وإنّما هو اكتفاءٌ بالمعرفة الحاصلة من الأدلّةِ الإجماليّة على ما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدّمات، وتحقيق شرائط الإنتاج، وتحريرِ المطالب بأدلّتها،

وتقريرِ الشّبه بأجوبتها، على أنّه لو ثبت جواز الاكتفاء في حقّ البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفةِ بالنظر، والاستدلال في الجملة.

هذا، والحقُّ أنّ المعرفة بدليلٍ إجماليّ يرفعُ الناظر عن حضيض التقليد فرضُ عينٍ لا مخرج لأحدٍ من المكلّفين عنه، وبدليل تفصيليٍّ يتمكنُ معه من إزالة الشّبهة، وإلزامِ المنكرين، وإرشادِ المسترشدين فرض كفايةٍ لا بدّ من أن يقوم به البعض.

الثالث: أنّا لا نُسلِّم أنّ المعرفة الكاملة لا تحصلُ إلا بالنظر، بل قد تحصلُ بالتعليمِ على ما يراه الشيعة، أو بتصفيةِ الباطنِ بالرياضاتِ والمجاهداتِ على ما يراه الـمُتصوِّفة.

والجواب: أنّا نعلم بالضرورة أنّ تحصيل غيرِ الضروري من المعلوم يفتقِرُ إلى نظرٍ ما، ظاهر أو خفي، أمّا التعليمُ فظاهر؛ لأنّه ليس إلا إعانة العقل بالإرشاد إلى المقدّمات، ودفعِ الشكوكِ والشبهاتِ، وقد شبّهوا نظرَ البصيرة بنظرِ الباصرة، وقولَ المعلم بالضوء الحسي، فكما لا يتمُّ الإبصار إلا بهما لا تتمُّ المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا الكلام في المعصوم إذ لا يكفي في صدقه إخبارُ معصومٍ آخر ما لم ينته إلى نظرِ العقل، وأمّا الإلهام؛ فلأنّه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنّه من الله تعالى وذلك بالنظر، وإن لم يقدر على العبادة عنه، وأمّا تصفيةُ الباطن، فلأنّه لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النّفس في المعرفة، وذلك بالنظر، على أنّه لو ثبت حصولُ المعرفةِ بدون النظر لم يضرنا؛ لأنّا إنما ندعي الاحتياج إليه في حقّ الأعم الأغلب، وهذا لا يمتنع لظهور كونه بطريق العادة.

الرابع: أنّ المعرفة واجبةٌ مطلقاً، فإنّ معناه الوجوب على كلِّ تقدير، ووجوبُ المعرفةِ مقيّدٌ بحال الشكّ، أي: تردد الذهن في النسبة، أو بحالِ عدم المعرفة، للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعلِ لامتناع تحصيل الحاصل.

والجواب: أنّ ليس معنى الوجوب على كلِّ تقديرٍ عموم التقادير والأحوال، وإلّا لما كان شيءٌ من الواجباتِ واجباً مطلقاً، إذ لا يجبُ على تقديرِ الإتيان به، ولأنّ وجوب الصوم مثلاً مطلقٌ بالقياس إلى النيّة، مقيّدٌ بالقياسِ إلى كون المكلّفِ مُقيماً غير مسافرٍ، حتى

لا تجبُ الإقامة، وكذا وجوبُ الحجّ مقيدٌ بالاستطاعة فلا تجب تحصيلها مطلقاً بالنسبة إلى الإحرام ونحوه من الشرائط فيجب، بل معناه الوجوبُ على تقدير وجودِ المقدّمة وعدمِها، ووجوبُ المعرفةِ ليس مقيداً بالنظر، بمعنى أنّه لو نظر تجب المعرفة، وإلا فلا يكونُ مطلقاً.

وأمّا بالنسبة إلى الشكّ وعدمِ المعرفة فمقيّدٌ؛ إذ لا وجوب على العارف، فلا يكون تحصيلُ الشكّ أو عدمِ المعرفة واجباً، ويندفع إشكال آخر هو نقض الدليل بهما.

الخامس: أنّا لا نُسلِمُ أنّ مقدّمة الواجبِ المطلقِ يلزمُ أن تكون واجبةً؛ لجواز إيجاب الشيءِ مع الذهول عن مقدمتِه، بل مع التصريح بعدم وجوبِها.

فإن قيل: إيجابُ الشيء بدون مقدّمته تكليفٌ بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه.

قلنا: المستحيلُ وجودُ الشيء بدون وجود المقدمة، ولا تكليف به، وأما التكلّيفُ بوجوبِ الشيء بدون وجوبِ مقدِّمته فلا استحالة فيه.

فإن قيل: لو لم تجب مقدمةُ الواجب المطلق لجاز تركُها شرعاً مع بقاءِ التكليفِ بالأصل؛ لكونه واجباً مطلقاً، أي: على تقديري وجودُ المقدمة وعدمها، ولا خفاء في أنّ مع عدمِ المقدمة محالٌ، فيكون التكليفُ به حينئذٍ تكليفاً بالمحال.

قلنا: عدمُ جواز تركِ الشيء شرعاً قد يكونُ لكونِه لازماً للواجب الشرعيِّ فيكون واجباً، بمعنى أنّه لا بدّ منه، وهذا لا يقتضي كونه مأموراً به متعلقاً بخطاب الشارع على ما هو المتنازع.

والجواب: تخصيص الدعوى وهو أن المأمور به إذا كان شيئاً ليس في وُسْع العبد إلا بمباشرةِ أسباب حصوله كان إيجابُه إيجاباً لمباشرةِ السبب قطعاً، كالأمرِ بالقتل، فإنّه أمرٌ باستعمال الآلة وحزِّ الرقبة مثلاً، وههنا العلمُ نفسه ليس فعلاً مقدوراً بل كيفية، فلا معنى لإيجابه إلا إيجاب مسبِّبه الذي هو النظر، وليس هذا مبنياً على امتناع التكلّيفِ بالمحال حتى يرد الاعتراضُ بأنّه جائزٌ عندكم.

واعلم أنّه لما كان المقصودُ وجوب النظر شرعاً، وقد وقع الإجماعُ عليه كما مرّ جوابه فلا حاجة إلى ما ذكروا من المقدّمات ودفعِ الاعتراضات، بل لو قصد إثبات مجرَّد الوجوب دون أن يكون بدليلٍ قطعيّ لكفى التمسك بظواهرِ النّصوص، كقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ﴾ [الروم: ٥٠]، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، إلى غير ذلك.

* [حجة المعتزلة في وجوب النظر بالعقل]:

تتمة:

احتجّ المعتزلة على أنّ وجوب النظر بالعقل لا بالشرع بأنّه لو لم يجب النظر إلّا بالشرع لزمَ إفحامُ الأنبياءِ وعجزُهُم عن إثباتِ نبوّتهم في مقامِ المناظرة؛ إذ للمكلّف حين يأمرُه النبي ﷺ بالنظرِ في معجزاته وفي جميع ما تتوقفُ عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليَظهر له صدقُ دعواه أن يقول: لا أنظرُ ما لم يجب النظرَ عليّ، فإنّ ما ليس بواجبٍ عليّ لا يجب عليَّ الإقدام عليه، ولا يجبُ عليَّ النظر ما لم يثبت الشرع عندي؛ إذ المفروض أن لا وجوب إلا به، ولا يثبتُ الشرعُ عندي ما لم أنظر؛ لأنّ ثبوته نظريّ فيتوقف كلّ واحدٍ من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر، وهو محال.

فإن قيل: قوله: «لا أنظرُ ما لم يجب» ليس بصحيح؛ لأنّ النظر لا يتوقفُ على وجوبه.

قلنا: نعم، إلّا أنّه لا يكون للنبي ﷺ حينئذٍ إلزامه النظر؛ لأنّه لا إلزام بغير الواجب، وهو المعني بالإفحام.

وأجيب **أولاً** بالنقض؛ لأنّه مشترك الالتزام، وحقيقته ـ أي: النقض ـ: إلجاء الخصم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالاً، حيث دلّ على نفي ما هو الحقّ عنده في صورة النزاع.

وتقريره: أنّ للمكلف أن يقول على مقتضى مذهبهم: لا أنظر ما لم يجب عليّ النظر

عقلاً، ولا يجب عليّ عقلاً ما لم أنظر؛ لأنّ وجوبه نظريّ فيفتقر إلى ترتيب المقدّمات، وتحقيقِ أنّ النظر يفيد العلم مطلقاً وفي الإلهيّات، سيما إذا كان بطريق الاستدلال أنّه مقدّمةٌ للمعرفة الواجبة مطلقاً، فلولا إفادته ذلك لم يكن في جعله مقدّمة لها فائدة.

فإن قيل: بل هو من النظريّات الجليّة التي يتنبّه لها العاقل بأدنى التفات، أو إصغاءٍ إلى ما يذكره الشارع من المقدّمات.

قلنا: لو سلم فإنّه أن لا يلتفت ولا يصغي، فيلزم الإفحام.

وثانياً: بالحلّ، وهو تعيين موضعِ الغلط، وذلك أنّ صحة إلزامه النظر إنّما يتوقف ـ أي حل ـ على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الأمر، لا على علمه بذلك، والمتوقِّف على النظر هو علمه بتحقّقها في نفس الأمر، فهو إن أراد نفسَ الوجوب والثبوت لم يصحَّ قوله: «لا يثبت الشرع ما لم أنظر»، وإن أراد العلم بها لم يصح قوله: «لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع»؛ لأنّ الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع، بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب؛ لأنّ العلم بثبوت شيءٍ فرع ثبوته في نفسه، فإنّه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً، فلو توقَّف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، ولزم أيضاً أن لا يجبَ على الكافر نفي، بل يقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابتٌ في نفس الأمر علم المكلّف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر، وكذلك الوجوب، وليس يلزم من هذا تكليف الغافل؛ لأنّ الغافل من لم يتصور التكليف، لا من لم يصدّق به كما مرّ. وهذا معنى ما قيل: «أنّ شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به».

قال السيد: «وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة، فيقال: قولكم: «لا يجب النظر عليَّ ما لم أنظر» باطلٌ؛ لأنّ الوجوب ثابتٌ بالعقل في نفس الأمر، لا يتوقف على علم المكلّف بالوجوب، والنظر فيه.

فائدة:

صرّح المحقّقون بأنّ النّية من الأعمال القلبية، لا تحتاج إلى نيةٍ؛ لئلا يلزم التسلسل، وترددوا في المعرفة، فقال بعضهم: إنّ احتياجها للنّية محالٌ؛ لأنّ النية قصد المنوي، وإنّما يَقْصِدُ المرء ما يعرف، فيلزم أن يكون عارفاً قبل المعرفة.

وقال بعضهم: إنّ احتياجها إليها ممكن. وترددوا في دليل الأول بما حاصله: إن كان المراد بالمعرفة مطلقَ الشعور فهو مسلّم، وإن كان المراد النظرَ في الدليل فلا؛ لأنّ كلّ ذي عقلٍ يشعر مثلاً بأنّ له من يدبِّره، وإذا أخذ في النظر في الدليل عليه ليتحقّقه لم تكن النية حينئذٍ محالاً». انتهى.

قلت: وحاصله أنّ المحالية إنّما تثبت لو كان المطلوب معرفتُه مجهولاً من جميع الوجوه؛ إذ يستحيل حينئذٍ التوجّه إليه وقصده، أمّا لو فرضنا أنّ المطلوب معلومٌ من وجْهٍ ما كتصورنا له تعالى بأنّه المدبّر لنا، ثمّ قصدنا التوجّه إلى معرفته من وجْهٍ آخر كعالميته وقادريته فلا استحالة حينئذٍ.

* [في إفادة النظر والرد على منكر ذلك]:

تتمة:

قضية كلامه إفادة النظر العلم، وهو الصواب الذي عليه الملّيّون، ومنعها السمنية مطلقاً، والمهندسون في الإلهيات، وتمسكوا على المنع بوجوه:

الأول: أن الحكم بأنّ النظر يفيد العلم إمّا أن يكون ضرورياً أو نظرياً، وكلاهما باطل، أما الأول؛ فلأنّه لو كان ضرورياً لما وقع فيه اختلافٌ كسائر الضروريات، ولكان مثلَ قولنا: «الواحد نصف الاثنين» في الوضوح من غير تفاوتٍ؛ لأنّ التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه، وهو ينافي الضرورة، وكلا الّلازمين منتفٍ لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت.

وأما الثاني؛ فلأنّه لو كان نظرياً لكان إثباته بالنظر، وفيه دورٌ من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول، وهو معنى الإفادة، وتناقض من جهة كونه معلوماً لكونه وسيلةً، وليس بمعلومٍ لكونه مطلوباً، وهذا معنى قولهم: «إثبات النظر بالنظر تناقض».

وأجيب: بأنّا نختار أنّه ضروريٌّ، ولا نسلِّم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات مطلقاً، بل ذاك في الضروريّات التي لا سبب لها، ككون الكلِّ أعظمَ من الجزء، أمّا ما لها سببٌ كهذا فقد يختلف فيها جمعٌ من العقلاء؛ لخفاءٍ في تصوّرات الأطراف، وعسرٍ في تجريدها عن اللواحقِ المانعة عن ظهورِ الحكم، وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك، وفي كثرة التفاتِ النّفس إليها.

وحاصله: أنّ ماله سببٌ لا يدركه على وجهه إلا من شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام مثلاً، لا يدركها ضرورةً إلا من شارك في سببه الذي هو ذوقه، والسبب في مسألتنا هو العثور على النظر الصحيح المطّلع على وجْه الدليل.

أو نختار أنّه نظريٌّ يثبت بنظرٍ مخصوصٍ ضروريّ المقدمات ابتداءً وانتهاءً من غير لزوم دورٍ أو تناقض، بأن يقال في قولنا: العالم متغيرٌ وكلّ متغيرٍ حادث إنّ هذا الترتيب المخصوص أو المعلوم المرتبة نظرٌ؛ إذ لا معنى له سوى ذلك، ثمّ إنّه يفيد بالضرورة العلم بأنّ العالم حادث ينتج إن نظرنا ما يفيد العلم على ما ادّعاه الإمام، وإن شئنا إثبات القاعدة الكلية على ما ادّعاه الآمدي، **قلنا**: معلومٌ بالضرورة أنّ هذه الإفادة ليست لخصوصيّة هذه المادة، بل لصحة النظر المخصوص مادةً وصورة، وكونه على شرائطه، فكلّ نظرٍ يكون كذلك يفيد العلم، وهو المطلوب.

الثاني: أنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقب النظر عِلمٌ، إن كان ضرورياً لم يظهر ـ أي: لم يقع عقب النظر ـ خلاف ذلك، أو لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك؛ لامتناع أن يقع أو يظهرَ خلافُ الضروريِّ، واللازم باطل؛ لأنّ كثيراً من الناس لا يحصل عقب نظرهم إلا الجهل، وكثيراً ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطؤه، ولذلك تنقل المذاهب، وإن كان نظرياً افتقر إلى نظرٍ آخر يفيد العلم بأنّه علم، ويتسلسل.

وأجيب: بأنا نختار أنّه ضروريٌّ، ولا نسلِّم ظهور الخلاف من هذا النظر أو بعده؛ إذ الكلام في النظر الصحيح، ولازم الحقّ حقٌّ قطعاً، أو نختار أنّه نظريٌّ، ولا نسلِّم افتقاره إلى نظرٍ آخر، فإنّ النظر الصحيح كما أفاد العلم بالنتيجة، أفاد العلم بأنّ ذلك علمٌ لا جهل أو ظنّ، وكذا أفاد العلم بعدم المعارض؛ إذ لا يتُصور المعارض للنظر الصحيح من القطعيات، وبهذا تندفع شبهةٌ أخرى، وهي أنّ النظر لو أفاد العلم فلا بدّ أن يكون مع العلم بعدم المعارض، ثمّ إنّ العلم بعدم المعارض ليس بضروريّ؛ إذ كثيراً ما يظهر المعارض على نظري فيفتقر إلى نظر آخرٍ موقوف على العلم بعدم المعارض، ويتسلسل.

الثالث: أنّ النظر مشروطٌ بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل، فلو كان مفيداً للعلم، أي مستلزماً له عقلاً أو عادةً لما كان مشروطاً بعدمه ضرورة امتناعِ كون الملزوم مشروطاً بعدم اللازم.

وأجيب: بأنّ معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلاً أو عادةً، بمعنى أنّه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر، فالملزوم للعلم انتهاؤه، والمشروط بعدم العلم بقاؤه.

الرابع: لو أفاد النَّظر العلم، بمعنى لزومه عقيبه عقلاً أو عادة لقبح التكلّيف بالعلم؛ لكونه بمنزلة الضروريّ في الخروج عن القدرة والاختيار، وعن استحقاقِ الثواب والعقاب.

وأجيب: بعدم تسليم قاعدة القبح العقلي، وبأنّ التكليف إنّما يكون بالأفعال دون الكيفيات والإضافات والانفعالات، والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال، فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله، وذلك بمباشرة الأسباب، كصرف القوةِ والنّظرِ واستعمال الحواس.

هذا وبالجملة، فالعلم النظريّ مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروريّ، ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك، ومن هاهنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية.

الخامس: أنّ أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالاً ومناسبةً هوِيَّته التي يشير إليها بقوله: (**أنا**)، وقد كثر فيها الخلاف، ولم يحصل من النظر الجزم بأنّها هذا الهيكل المخصوص ـ وإن كان هذا هو المعتمد للمحققين ـ، أو أجزاءٌ لطيفةٌ سارية فيه، أو جزءٌ لا يتجزأ في القلب، أو جوهرٌ مجرد متعلّق به، أو غير ذلك، فكيف فيما هو أبعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات، وأبعد كالمجرّدات والإلهيات من مباحث الذّات والصفات.

وأجيب: بأنّ ذلك إنّما يدّل على صعوبة تحصيل هذه العلوم لا على امتناعها، والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة.

السادس: لو أفاد النظر العلم ـ أي: التصديق في الإلهيات ـ، لكان شرطه ـ وهو التصور ـ متحققاً لكنّه منتف أما بالضرورة فظاهرٌ، وأما بالكسب؛ فلأنّ الحدّ ممتنعٌ لامتناع التركيب، والرسم لا يفيد تصور الحقيقة.

وأجيب: بأنّ الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه، ولو سلّم فيكفي للحكم تصور المحكومِ عليه بوجْهٍ ما.

السابع: أنّ العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلهيّات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر؛ لأنّه يستدعي دليلاً يفيد أمراً ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلاً عليه، فإن كان الأولَ لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورةَ انتفاءِ المفاد بانتفاء المفيد، وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل أن لا يكون دليلاً؛ لأنّ هذا وصفٌ إضافي لا يعرض إلا بالإضافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم، وهو منتفٍ عند عدم النظر.

وأجيب: بأنّا لا نعني بكون الدليل مفيداً لشيء وموجباً له أن يوجده ويحصله على ما هو مثال العلل، بل أنّه من حيث متى وُجِد ذلك الشيء ومتى نظر فيه عُلِمَ ذلك الشيء.

وحاصله: أن وجوده مستلزمٌ لثبوته، والنظر فيه مستلزمٌ للعلم به، ومعلوم أنّ انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم، وأنّ عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول.

تكميل:

أورد على جميع الوجوه التي تمسّكوا بها فيما مرّ بل على كل ما يحتجُّ به لإثبات أنّ النظر لا يفيد العلم، أنّ العلم بكون النظر غيرَ مفيد إن كان نظرياً مستفاداً من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض؛ إذ النظر قد أفاد العلم في الجملة، وإن كان ضرورياً ـ والوجوه المذكورة تنبيهٌ عليه ـ لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروريّ، وهو باطلٌ بالضرورة، وإنّما الجائز خلافُ جمع من العقلاء، وهو لا يستلزم خلاف الأكثر.

فإن قيل: نحن نعترف بأنّ الاحتجاج لا يفيد العلمَ، لكن لـمّا احتججْتُم على الإفادة احتججنا على نفي الإفادة معارضةً للفاسد بالفاسد.

قلنا: ما ذكرتم من الوجوه إن أفادت فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم، وهو المطلوب، وإن لم يفد كان لغواً، وبقي ما ذكرنا سالماً عن المعارض.

نكتة:

ذكر الإمام أن لا نزاع في إفادة النَّظر الظن، وإنّما النزاع في إفادته اليقين الكامل.

قلت: والصواب أنه يفيده إذا كان قطعيَّ المقدّمات كما تقدم، قال سعد الدين: «وينبغي أن لا تكون العدديات محل خلافٍ أصلاً».

تتمة:

اختلف القائلون بإفادة النَّظر العلم، هل العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجْه الدلالة أم يحصل معه دفعة؟ وعلى الثاني فهل حصوله معه بعلمٍ واحد متعلّق بهما معاً أم بعلمين؟ خلافٌ ويأتي بَعْدُ في الفائدة ما يعلم منه الراجح.

فائدة:

عُلِمَ من إطلاقه طلبَ النظر كفاية النظر الصحيح في معرفة الله تعالى من غير توقفٍ على المعلِّم، ويدلّ عليه أنّ العاقل إذا علم أنّ العالم ممكنٌ وأنّ كلّ ممكن فله مخصِّص، علم أنّ

المعرفة، وأما لو أرادوا الاحتياج إليه في حصول النجاة، بمعنى أنّ معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل بالنظر تعليمٌ و لم يكن مأخوذاً من معلم، وامتثالاً لأمره على ما قال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[1]، وفي التنزيل: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، و﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]، وكثيرٌ من المعترفين بالصّانع ووحدانيّته كانوا كافرين بناءً على عدم أخذهم ذلك من النبي ﷺ وامتثالهم أمره، فطريق الردّ عليهم أن يقال: حاصل ما ذكرتم الاحتياجُ في النجاة إلى معلّمٍ علم صدقه بالمعجزات، وذلك هو النبي عليه الصلاة والسلام، وكفى به إماماً ومرشداً إلى قيام الساعة من غير احتياجٍ في كلّ عصرٍ إلى معلّم يجدّد طريق الإرشاد والتعليم، وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بإمامته. قاله في «شرح المقاصد».

* [شروط النظر]:

فائدة:

يشترطُ للنَّظر صحيحاً كان أو فاسداً بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النَّوم والغفلة، ونحو ذلك، أمران:

أحدهما: عدمُ العلم بالمطلوب؛ إذ لا طلب مع الحصول.

وثانيهما: عدمُ الجهلِ المركب بالمطلوب، أعني: عدمَ الجزم بنقيضه؛ لأنّ ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب؛ إمّا لأنّ النظر يجب أن يكون مقارناً للشكّ على ما هو رأي أبي هاشم كما مرّ، والجهل المركب مقارن للجزم فيتناقضان، وإمّا لأنّ الجهل المركب صارف عنه كالأكل مع الامتلاء على ما هو رأيُ الحكماءِ والقاضي.

فإن قيل: لو كان النَّظر مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليلٍ ثانٍ وثالث لحصول العلم بالدليل الأول.

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٧٨ برقم ٣٩٢)، ومسلم (١: ٥١ برقم ٣٢).

قلنا: أجيب بأنّ ذلك إنّما يشترط حيث يقصد بالنّظر طلب العلم أو الظنّ، وهو غير متعين، إذ كثيراً ما تورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك، بل لغرضٍ آخرَ عائدٍ إلى النظر، وهو زيادة الاطمئنان بتعاضدِ الأدلّة، أو إلى المتعلِّم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلَّة دون كل واحد، أو بهذا الدليل يظهر دون ذاك، فإنّ الأذهان مختلفةٌ في قبول اليقين، فربما يحصل للبعض من دليلٍ، ولبعضٍ آخرَ من دليل آخر، وربما يحصل من الاجتماع كما في الإقناعيات.

وأمّا النَّظر الصحيح فيشترط فيه:

١ـ أن يكون نظراً في الدليل دون الشّبهة، وهي ما يُظنّ دليلاً وليس به.

٢ـ وأن يكون النظر فيه من جهة دلالته، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول.

فإذا استدللنا بالعالم على الصانع بأن نظرنا في العالم وحصلنا من أحواله قضيتين:

إحداهما: أنّ العالم حادثٌ، **والأخرى:** أنّ كلّ حادث فله صانع؛ ليعلم من ترتيبهما أنّ العالم له صانع، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدّمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق كما مرّ.

٣ـ وثبوت الصّانع مدلول الدليل.

٤ـ وكون العالم بحيث يفيد النظرُ فيه العلمَ بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الاحتياج إلى المؤثر هو جهة الدلالة.

وهذه الأربع أمورٌ متغايرة، بمعنى أنّ المفهوم من كلٍّ منها غير المفهوم من الآخر، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرةً بحسب الإضافة.

قال حجة الإسلام رحمه الله: «لـمّا كانت جهةُ الدلالة في القياس هو التفطّنَ لوجود النتيجة بالقوة في المقدّمة أَشْكَل على الضّعفاء، فلم يعرفوا أنّ وجه الدّلالة عين الـمدلول أو

غيره، والحقّ بأنّ المطلوب هو المدلول المستنتج، وأنّه غير التفطّن لوجوده في المقدّمة بالقوة.

وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا المبحث هو الاختلاف في مغايرة الدّلالة جهة للمدلول، ويتفرع على الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الإمام الرازي وغيره أنّ العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول؟ فيه خلاف، والحقّ المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدّلالة.

وملخَّصها: أنّ للنظر في الشيء أضداداً تخصّه وأضداداً تعمّه وغيره، فالخاصّة كلّ ما يوجب إخطار المنظور فيه بالبال، كالعلم به والجهل المركب به؛ لأنّه لو نظر معهما لزم تحصيل الحاصل، وكالشكّ فيه والظنّ والوهم؛ لأنّه متى نظر في طرفٍ لم يخطر بباله الطرفَ الآخر. وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقليٌّ أو عاديٌّ؟ فيه تردد للمتكلمين، والأضدادُ العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنّوم والنسيان وما في معناها، ولا بدّ من انتفاء الجميع في إفادة النظر؛ إذ هو مضاد للعلم وجملة أضداده.

* [في كيفية إفادة النظر العلم]:

خاتمة:

في كيفية إفادةِ النظر العلم فعند الشيخ الأشعري وجمهور أهل السنة هي بخلق الله تعالى العلم عقب تمام النظر الصحيح بطريق إجراء الله العادة، أي تكرُّر ذلك دائماً من غير وجوبٍ، بل مع جواز أن لا يخلقَه على طريق خرق العادة؛ وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات إلى قدرة الله سبحانه وتعالى واختياره ابتداًء، وأثرُ المختار لا يكون واجباً.

ثمّ القائلون بهذا المذهب فرقتان:

ـ فرقةٌ اعتقدت حصوله عقب النظر بمحضِ القدرة القديمة من غير أن تتعلق به قدرة العبد، وإنّما قدرتُه قاصرةٌ على إحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة.

ـ وفرقةٌ اعتقدت حصوله عقب النظر بالكسب والقـدرة الحادثة.

قلت: وقـول الفرقة الأولى أبعد من مذهب الاعتزال الآتي، وأوفق بمذهب أهل الحقّ من عدم تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في غير محلها، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وعند القاضي أبي بكر الباقلاني في أحد قوليه، وإمام الحرمين، واختاره الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي أنّه المذهب عند أكثر أصحابنا، وأنّ الأول مذهب بعضهم: هي[1] باستلزام النظر العلم بالنتيجة بطريق الوجوب العقليِّ الذي لا بدّ منه من غير أن يكون النظر علّةً له كما هو رأيُ الحكماء، أو مولِّداً كما هو رأي المعتزلة، وللقاضي قولٌ آخرُ وافق فيه الشيخ.

واستدلّ الإمام الرازي على الوجوب بأنّ من علم أنّ العالم متغيرٌ، وكلّ متغير ممكن، فمع حصول هذين العلمين في الذهن يمتنع عقلاً أنْ لا يعلم أنّ العالم ممكنٌ، والعلم بهذا الامتناع ضروريٌّ، وكذا في جميع اللّوازم مع الملزومات، وعلى بطلان التوليد بأنّ العلم في نفسه ممكنٌ، فيكون مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعُه بغير قدرته. وحينئذٍ يتوجّه على مختاره الاعتراضُ بأنّ حصول العلم عقب النظر إذا كان فعلَ القادرِ المختار امتنع أن يكون واجباً عقليّاً، فإن المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك من غير وجوبٍ عليه أو عنه، لا يقال: المراد الوجوب بالاختيار على ما هو مقرر بين القوم؛ لأنّا نقول: فحينئذٍ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به القدرة والاختيار، ويكون هذا هو المذهبُ الأول بعينه.

والجواب الحقّ: أنّ وجوب الأثر كالعلم مثلاً ـ بمعنى امتناع انفكاكه عن أثرٍ آخرَ كالنظر ـ لا ينافي كونَه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه، كسائر اللوازم الممكنة، مثل وجود الجوهر لوجود العرض.

وتحقيقه: أنّ جواز الترك أعمّ من أن يكون بوسطٍ أو بلا وسط، وأنّ جواز ترك المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطاً بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور، وهذا كالمتولدات عند

---

(١) أي: إفادة النظر العلم.

من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد، وإنّما المنافي له امتناع انفكاكِه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً. ولو صح هذا الاعتراض لارتفعت علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزماً لتصور الأب، ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر، إلى غير ذلك.

والحاصل: أنّ لزوم العلم بطريق النظر عقليٌّ عند القاضي ومن معه، حتى يمتنع الانفكاك كتصور الأب لتصور الابن، وعاديٌّ عند الأولين، حتى لا يمتنعُ الانفكاك بطريق خرق العادة، كالإحراق للنّار.

وعند الفلاسفة هو بطريق الإيجاب العقليِّ على معنى أنّ النظر علّةٌ موجبةٌ للعلم عقبه لتمام العامل مع دوام الفاعل؛ وذلك لأنّ النَّظر يُعِدُّ الذِّهنَ لفيضان العلمِ عليه من عند واهب الصور، الذي هو عندهَم العقل الفعّال المنتقش بصور الكائنات، المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به، وزعموا أنّ اللّوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه. وإبطاله بإبطال وجود مؤثر غير الله تعالى، وسيأتي.

وعند المعتزلة هو بطريق التوليد، ومعناه أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر كحركة اليدِ لحركة المفتاح، فالنظر على أيّ تفسيرٍ فُسِّر فعلٌ للناظر يوجب فعلاً آخر له، هو العلم، إذ معنى الفعل هاهنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير، ليرد الاعتراضُ بأنَّ العلم ليس بفعل، وكذا النظر على أكثر التعابير، ألا ترى أنّ الحركة أيضاً ليست كذلك، واستثنوا ـ قبحهم الله ـ من ذلك النظر التذكريّ، فقالوا فيه بقول القاضي والإمام، واتفقوا على أنّ حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لواحد واحد، وستأتي أدلة إبطال التوليد، إلّا أنّ بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقاً احتجّ على بطلانه هنا بأنّ تذكر النظر لا يولّد العلم اتفاقاً منا ومنهم، فكذا النظر ابتداءً؛ لاشتراكهما في النظرية.

واعترض عليه: بأنّ هذه الحجّة لا تفيده يقيناً؛ لكونه عامداً إلى القياس الشرعيّ، وإن أُدّي بصورة قياس منطقيّ بأن يقال: لو كان النظر مولداً لكان تذكره مولداً؛ لعدم الفرق،

واللازم باطل وفاقاً، فكذا الملزوم، ولا إلزاماً؛ لأنّهم إنّما قالوا بالحكم ـ أعني عدم التوليد في الأصل، أعني التذكريّ ـ؛ لعلةٍ لا توجد في الفرع ـ أعني ابتداء النظر ـ، وهي كونه حاصلاً بغير قدرة العبد واختياره، حتى لو كان التذكُّر بقصد العبد لكان مولداً، فيصير الحاصل أنّ هذا قياسٌ مركب، وهو أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين المستدلِّ والخصم، لكن يعلَّل عند كلٍّ منهما بعلةٍ أخرى، والخصم بين منع وجود الجامع من الأصل والفرع إذا ابتدأ النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية، وبين منع وجود الحكم في الأصل، أي لا نسلِّم أن المتذكِّر لا يولّد العلم عند كونه بقدرة العبد، وإنّما ذلك عند كونه سانحاً للذهن من غير قصد العبد، فإنه حينئذٍ يكون فعلاً لله تعالى، فلو قلنا بتولّد العلم عنه لكان أيضاً فعل الله تعالى، فلا يصح تكليف العبدِ به.

وفي «نهاية العقول» ما يشعر بأنّ علة عدمِ التولّيد في التذكر هو لزوم اجتماعِ الموجبين على أثرٍ واحد؛ لأنّه قال: «التذكر عبارةٌ عن وجود عِلْمَين، **أحدهما** العلم بالمقدَّمات التي سبقت، **والآخر**: العلم بأنّه كان قد أتى بتلك العلوم، ثمّ ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر، فيلزم أن يكون كلٌّ منهما مولداً للعلم بالتجديد وهو محال، ويجوز أن تكون العلة هي لزوم حصول الحاصل؛ إذ التذكر إنّما يكون بعد النظر، وقد حصل به العلم، وعلى هذا لا يكون التذكر مفيداً للعلم أصلاً».

* [هل النظر الفاسد يستلزم الجهل؟]

فإن قلت: علم مـمّا مرّ أنّ النظر الصحيح يفيد العلم عادةً أو عقلاً على ما مرّ بيانه، فهل النّظر الفاسد يفيد الجهل؟

قلت: القائلون بأنّ النظر الصحيحَ المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في أنّ النظر الفاسد هل يستلزم الجهل، أي: الاعتقاد الغير المطابق؟ فقال الإمام رحمه الله: يستلزمه، وهو رأي المناطقة، وصحَّحه بعضهم؛ لأنّ من اعتقد أنّ العالم قديمٌ وكلّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثر، استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيٌّ عن المؤثر.

وقيل: إن كان الفساد مقصوراً على المادة استلزمه وإلا فلا؛ أمّا بيان الأول؛ فلأنّ لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروريّ ابتداءً أو انتهاءً، سواءٌ كانت المقدّمات صادقة أو كاذبة كما في المثال المذكور، وأمّا بيان الثاني ـ أي: من شقي التفصيل ـ فلأنّ معنى فسادِ الصورة أنّه ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة.

والصحيح عند المتكلمين أنّه لا يستلزم الجهل، أمّا عند فساد الصورة فظاهرٌ كما مرّ، وأمّا عند فساد المادة فقط بأن تكونَ الصورة من الضروب المنتجة؛ فلأنّ اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذباً، كما إذا اعتقد أنّ العالم أثر الموجب، وكلّ ما هو أثر الموجب فهو حادث، فإنّه يستلزم أنّ العالم حادثٌ، وهو حقّ مع كذب القياس بمقدّمتيه، نعم قد يفيد الجهل، كما إذا اعتقد أنّ العالم قديمٌ مستغنٍ عن المؤثر.

والتحقيق: أنّه لا نزاع؛ لأنّ الفاسد صورةً لا يستلزم بالاتفاق، والفاسدَ مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم، فمراد الإمام رحمه الله الإيجاب الجزئيّ كما في المثال المذكور، ومرادنا نفي الإيجابِ الكليّ بعدم الملزوم في بعض المواد، والقائلون بأنّه لا لزوم أصلاً يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة، بمعنى: أنّ الشبهة المنظورَ فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطاً للملازمة بينها وبين المطلوب، وإلا لما انتفت الدّلالة بظهور الغلط، ولكان المحقّقون بل المعصومون عن الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناءً على أنّهم أحقُّ بالاطلاع على وجه الدلالة فيها، وهذا بخلاف الدليل؛ فإنّ له صفةً ووجه دلالةٍ في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط، وأمّا اللازم العائد إلى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما إذا اعتقد حقِّية المقدّمات في المثال المذكور، فلا نزاع فيه.

واعترض الإمام بأنّ عدم حصول الجهل للمحقّ الناظر في شبهة المبطل يجوز أن يكون بناءً على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام، أو عدم اعتقاد حقية المقدّمات، كما أنّ نظر المبطل في دليل المحقّ لا يستلزم العلم بذلك، وما ذكر من كون المحقّ أولى بالاطلاع إنّما هو يفيد الحقّ والعلم.

وذكر بعضهم أنّ المتكلمين احتجوا على عدم الاستلزام بأمرين:

أحدهما: اختلاف الشبهة بحيث أنّ الناظر فيها ابتداءً تقوده إلى الجهل، والناظر فيها بعد العلم لا تقوده إلى شيءٍ، والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض تقوده إلى الشك، وما اختلف لم يرتبط بشيء.

واعترض هذا الوجه بأنّه إنّما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدّها لا للعلم بعدم الربط بينهما، وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة، وليس شكّه من مجرَّد الشبهة بل من تعارض الشبهتين، وهو في الحقيقة تعاقب رأيين بين معتقدين، وهو حقيقة الشك.

وثانيهما: أنّ الشبهة لو كان لها ارتباطٌ بعقدٍ معيّنٍ لكانت دليلاً، والتالي باطل؛ لأنّ حقيقة الشبهةِ ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلاً.

وردّ بأنّه غير لازم، لجواز اشتراكِ المختلفات وما قام بها في بعض اللوازم؛ فإنّ الدليل يفارق الشبهة وإن اشتركا في صورة النظر بأن مقدّمات الدليل ضروري أو تنتهي إلى الضروري، والشبهة ليست كذلك.

وبُني على اعتقاد صحة الردين تصحيح مذهب المناطقة كما ذهب إليه الإمام، وقد علمت ما يزيِّف به ذلك الاعتقاد في حضرات الانتقاد.

* [صحة المادة والصورة]:

تذكير:

اتفقوا على أنّه إن صحَّت المادة والصورة فالنظر صحيحٌ يؤدي إلى المطلوب، وإلا ففاسدٌ لا يؤدي إليه.

وصحة المادة في المعرِّفِ أن يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للماهيّة، وفي معرض الفصل فصلاً لها، وفي معرض الخاصّة خاصة شاملة لازمة، وأن يكون المذكور في

الحدّ التام الجنسَ والفصلَ القريبين، إلى غير ذلك من الشرائط، وفي الدليل أن تكون المقدّمات مناسبةً للمطلوب، صادقةً قطعاً أو ظناً أو فرضاً بحسب المطالب على ما بُيِّـن في الصناعات الخمس المنطقيّة.

وصحَّة الصورة في المعرِّفِ أن يقدَّم الأعم فيقيَّد بالفصل أو الخاصّة، بحيث تحصلُ صورةٌ وجدانية موازية أو مميِّزة لصورة المطلوب، وفي الدليل أن يكون على الشرائط المعتبرة في الإنتاج على ما فصّل في أبواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق.

إذا علمت هذا فالأحقّ أن يقسَّم النظر أيضاً بهذا الاعتبار إلى الجلي والخفي، فإنّ أجزاء كلٍّ من المعرِّف والدليل قد تكون ضروريةً تتفاوت في الجلاء، وقد تكون نظريةً تنتهي إلى الضروريّ بوسائط قليلة أو كثيرة، وكذا الصور القياسية للأشكال.

فائدة:

وقع التخصيص في حديث: «إنما الأعمال بالنيات»(١) بأمورٍ منها: إزالة النجاسة، ومنها النيّة، قال بعضهم: ومنها أول نظر يقع به العرفان فإنّه من أعمال القلوب، ولا يفتقر لنية الجهل بالمتقرب إليه حين النظر، وكان الشيخ ابن عرفة المالكي يقول: «يثاب الناظر في نظره ذلك».

قال الأبي: «وهذا الذي قال الشيخ من إثابته لا يبعد؛ لأنّ النظر الموصل إلى المعارف واجبٌ شرعاً، وكلّ واجب يثاب عليه». انتهى.

قلت: نقض بعضهم الكلية بالإيمان، وقد ذكرنا ما فيه في محله، على أنّا قدَّمنا في محلَّين عن ابن حجر وغيره أنّ الإيمان مما يحتاج للنيّة أيضاً. والله سبحانه أعلم.

ثم ذكر متعلقّ النظر بقوله: (إلى) بمعنى: «في» إن كان النظر بمعنى التفكر، أو على معناها الوضعي من الانتهاء إن كان معناه الالتفاتَ أو التوجُّه، أي: تفكر أو التفت ووجه

(١) سبق تخريجه.

قريحتك إلى أحوال (**نفسك**) أي: ذاتك وشخصك، تجدها مشتملةً على قوى ظاهرة مختلفة من سمعٍ وبصرٍ وكلامٍ وشمٍّ وذوقٍ ولمسٍ، وأعراضٍ كذلك من طولٍ وعرضٍ وعمقٍ وكثافة ولطافة وبياض وحمرة وسواد، وأحوالٍ باطنة من علمٍ وجهلٍ وشكٍّ وظنٍ ووهمٍ، وإيمانٍ وكفر، وغضب ورضى، وفرح وحزن، ولذة وألم، على ما نبهك عليه تعالى بقوله:

- ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢١].

- ثم ناداك وصرّح لك بالإيقاظ إجمالاً بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ * ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ * فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٦-٨].

- ثمّ وبّخك على غرورك وعلى ما هو أقبح من مطلقه بقوله: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: ٩].

- ثمّ أقسم تعالى من غير حاجته إلى الإقسام، لكنّه أراد أن يوصل إليك الاعتبار على أبلغ وجْه وأتـمِّه؛ حتى لا يبقى عند نفسك اللّاجة في ميدان الغفلات، السابحة في بحار الإعراض والجهالات شيءٌ من الشكوك والأوهام، ولا أدنى شبهة تذهب إليها الأفهام. على أنّه فعل بك ما هو أبلغ من هذه النعم، وأتمُّ في الإتقان من هذه الحكم، فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤].

- ثمّ نبّهك على أنّه تعالى لم تصدر منه هذه الأفعال على وجهٍ فيه خللٌ ما بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فإنّه لم يتركك بعد هذا هملاً على ما تقتضيه غفلتك عن تدبّر آياته، ومطالعة مصنوعاته كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ * فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ * أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٦ - ٤٠].

- وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ * وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ * وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ * فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ * وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥ -٢٢]، إلى غير ذلك ممّا يملؤ الأسماع ويمزق تدبُّره مفاصل الأضلاع.

غير أنّك تجد تلك الأمور بل ذاتك التي هي محلها متبدلةً متغيرة، مخرجةً من العدم، قابلةً له، فتعلم بالضرورة الوجدانية أنّها حادثةٌ وملازمةٌ للحوادث، وإذا كان كلّ ما جاز عدمه استحال قدمه فأحرى ما وجب له سبق العدم بالفعل.

وليس لك أن تقول: لا نسلِّم وجودَ صفاتٍ زائدةٍ على ذاتي متغيرةً متبدلةً، لما سيأتي بيانه بعدُ إن شاء الله تعالى من إثبات ذلك عليك بالدليل.

ولا أن تقول: لا نسلِّم أنّ ذاتي مخرجة من العدم؛ إذ قد كنتُ ماءً في صلب أبي، ثمّ كان أبي كذلك في صلب أبيه إلى آدم، ثمّ آدم كان طيناً وهلمّ جرا، غاية ما فيّ أنّي تحولت من صورةٍ إلى أخرى، وتبدُّل الصورة لا يوجب سبْق عدم محلّها؛ لما سيأتي أيضاً بيانه من إثبات بطلان التسلسل بالبراهين القطعية.

على أنّك لا تنكر أنّ مقدارك الآن أزيد من مقدار النطفة التي تكوَّنت عنها، فيجب أن تعترف بحدوث الزائد عليها، ولا شكّ أنّه انعقد بينك وبين تلك النطفة مماثلةٌ في الجرمية والتحيّز والمقدارية، وكلّ شيئين انعقد بينهما التماثل وجب استواؤهما في كلّ ما يجب لأحدهما ويجوز ويستحيل، وقد سلَّمْت حدوث الزائد، فيجب أن تسلِّم حدوث تلك النطفة، وإلا لزام أن يختص أحد المثلين عن مثله بصفةٍ واجبةٍ وهو محال؛ لاستلزام الاختصاص بها اجتماع متنافيين، وهو أن يكون الشيء مثلاً وغيرَ مثل.

(ثم) هي للترتيب الاعتباريّ لا بحسب الواقع؛ إذ لو عكس لم يضر، أو جمع في نظره بين نفسه وغيرها فكذلك، وجعلها للترتيب الإخباريّ لا طائل تحته.

أي: ثمّ بعد أن نظرت في نفسك وأحوالها، وعوارضها السابقة واللّاحقة والمقارنة، وقام عندك من ترتيب تلك الأحوال على وجْهٍ يوصلك إلى حدوثها برهانُه **(انتقل)** إلى نظرٍ آخر يوصلك إلى إثبات الحدوث **(للعالم)** وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من أجناس الموجودات المتجانسة، سمّيت بذلك باعتبار أنّها شيء يعلم به الصانع كالطابع لما يطبع به، والخاتم لما يختم به، فيقال: عالم الإنسان وعالم الحيوان إلى غير ذلك.

وقد يقال: عالم الأعراض، وعالم الأجسام، فيفيد استغراقَ جُمَلِ آحاد أجناس العرض والجسم، فيشمل جميع أفراد أجناسهما، وقد يعرَّف باللام الاستغراقية كما هنا مفرداً أو جمعاً، فيفيد استيعاب كلّ جملة مـمّا سمّي به على حدّ الرجل والرجال، وقد يعتبر في مفهوم الجملة الـمسماة به كونها من ذوي العلم، فيختصّ بالملَكِ والثقلين.

وفي «الحدود»: «أنّ العالم هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلّها، ويقال عالمٌ لكلّ موجودات متجانسة كقولهم: عالم الطبيعة وعالم العقل»[1].

والمذكور في «الصِّحاح»: «أن العالم الخلقُ، والجمع العوالم، والعالمون أصناف الخلق»[2].

فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الأول؛ لاعتبار التعدُّدِ فيه، كما لا يقال: عالم زيد، وإن كان زيدٌ من العالم، ولا على صفةٍ واحدة من صفاته لذلك، ولا على جميع صفاته؛ إمّا لعدم تجانسها وإمّا لعدم كونها مما يُعلم به أو من ذوي العلم، ولا على مجموع ذاته وصفاته، ولا على ذاته وصفةٍ من صفاته، ولا على شيءٍ من ذلك مع الـممكنات، ولا على مجموع ذلك والممكنات، وعدم إطلاقه على ذاته وصفاته على ما ذكر في «الحدود» و«الصحاح» ظاهر.

---

(١) كتاب «الحدود» لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٢٥٢.

(٢) «الصحاح» (٥: ١٩٩١).

وتعميمنا في مسمّى العالم هو طريق المعتبرين، وأمّا تخصيصه بذي الروح أو بالإنس أو بالثقلين والملائكة، أو بالثلاثة مع الشياطين، أو بأهل الجنّة والنار، أو بالرّوحانيين فيحتاج لدليل.

وقد نقل عن المتقدمين أعداد مختلفة في العوالم وفي مقاديرها، الله أعلم بالصحيح منها، كقول مقاتل: «هي ثمانون ألف عَالَـمٍ، نصفها في البرّ ونصفها في البحر»[١].

ـ والضحاك: «هي ثلاثمائة وستون عالماً، حفاة عراة لا يعرفون خالقهم، وستون ألفاً مكسيُّون يعرفونه»[٢].

ـ وقال ابن المسيب: «لله ألف عالم ستمائةٍ في البحر، وأربعمائةٍ في البرّ»[٣].

وقال وهب: «ثمانية عشر ألف عالم، الدنيا كلها عالم منها، وما العامر منها في الخراب إلا كفسطاط في صحراء»[٤].

ـ وقال كعب الأحبار: «لا يحصي عددَ العالمين أحدٌ غير الله تعالى كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]»[٥].

قلت: وكلام كعب الأحبار خير الكلام.

قال بعضهم: جمعُه على العوالم شاذٌ؛ لأنّه اسم جمعٍ كالآثام، وجمعه بالواو والنون أشذّ؛ لعدم استكماله شروط هذا الجمع، إلّا أنّه لما كان بعض مدلوله وهم العقلاء أشرف غُلِّبوا.

ومنع بعض المحققين كونه جمعاً لعالم. قال: بل هو اسم جمعٍ له كيلا يلزم أنّ المفرد أعمّ من جمعه لاختصاص العالمين بالعقلاء وشمول العالم لهم ولغيرهم، فهو نظير قول سيبـويه:

---

(١) «تفسير البغوي» (١: ٤٠).

(٢) «تفسير الألوسي» (١: ١٣).

(٣) «تفسير ابن كثير» (١: ٢٥)

(٤) «تفسير البغوي» (١: ٤٠).

(٥) «تفسير البغوي» (١: ٤٠).

«ليس (أعراب) لكونه لا يطلق إلا على البدويّ جمعاً لعرب لشموله له وللحضري»[١].

وجوابه: منعُ اختصاصِ العالمين بالعقلاء، بل يشمل غيرَهم أيضاً كما صرّح به الراغب، وإنّما غلّبوا في جمعه بالواو والنون لشرفهم. ثمّ قال: «وعلى القول بأنَّ العالمين خاصٌّ بالعقلاء، فهو جمعٌ لعالمٍ مراداً به العقلاء فلا محذور حينئذٍ، وإنّما لم يـجز جمع شيء مراداً به العاقل على (شَيْئِين)؛ لأنّ شيئاً ليس صفةً ولا علماً، فلا يجمع بالواو والنون». انتهى، فليتأمل.

ولا شكّ في انحصار العالم وإن كثرت آحاده، وتعددت جمله وأفراده، باعتبار جهاته في نوعين: العالم **(العلويّ)** أي: المنسوب إلى العلو، وهو كل ما ارتفع من الفلكيات من سماواتٍ وكواكب، وعرش وكرسي، وملائكة وحركات أفلاك وغيرها، وفيه ردٌّ على بعض الفلاسفة كأرسطو ومن تبعه ممن ينسب إلى الإسلام كأبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا الذاهبين إلى قِدَم السّماوات بموادِّها وصورها وأشكالها قدماً زمانيّاً، بمعنى عدم سبق العدم لها، فلا ينافي إطلاقهم القول بحدوث ما سوى الله تعالى حدوثاً ذاتيّاً، بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا زمانيّاً، بمعنى سبق العدم عليه.

(ثمّ) هي هنا خاليةٌ عن معنى الترتيب والتعقيب، أو مشتملةٌ على ذلك على قياس ما مرّ آنفاً.

أي: ثمّ بعد نظرك في أحد نوعي العالم وهو العلوي، وتحققك أنّه مشتملٌ على جهةٍ مخصوصةٍ، ومكانٍ معين، وأن بعضه محجوبٌ ببعض، وبعضه داخل في بعض، وبعضه فوق بعض، وبعضه من نورٍ وبعضه من غيره، وبعضه متحركٌ وبعضه ساكن، وتحقّقك أن تلك الاختلافات وإن كانت بديعة الإتقان، محكمة الأركان حادثة، لِـما اشتملت عليه من أمارات الحدوث، وأنّ ما قامت به كذلك.

---

(١) «تاج العروس» مادة: (عرب).

انتقلْ فانظر نظراً آخر موصلاً إلى حدوث العالم (السُّفلي) أي: المنسوب إلى جهة السفل، وهو كلّ ما نزل عن الفلكيات إلى التخوم، بحيث يقطع العالم من أرض وبحار وحيوان وجماد ومعدن ونبات.

وفيه ردٌّ على البعض السابق؛ حيث ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بموادِّها شخصاً، وبصورها الجنسية نوعاً، وبصورها النوعّية جنساً.

ومعنى قولهم: «إنّ صور العناصر قديمةٌ بالنوع» أن نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصيّة أزلاً، وأبدان الأفراد الشخصية حادثة.

وبالجملة لم يخالف من المليين في حدوث العالم غير من سبق ذكره، والردُّ عليهم يعلم من إبطال التسلسل، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: العالم السفلي ممكن أن يدرك كلّه بالمعاينة، ويعرف حدوث جميعه بالمشاهدة، بخلاف العلوي، فما باله قدمه عليه؟

قلت: للاهتمام بما عساه يخفى وجهُ حدوثه لعسر مشاهدة جميعه.

فإن قلت: فعلى هذا، فما الطريق الموصلُ إلى معرفته؟

قلت: انعقاد المماثلة بين العالم السفليّ والعالم العلويّ على ما سلف بيانه.

* [في تفضيل الأرض على السماء]:

فائدة:

قال صاحب «كشف الأسرار»: اختلفوا في تفضيل الأرض على السماء وعكسه، والأكثرون على تفضيل الأرض على السماء؛ لأنّ الأنبياء خُلِقُوا منها، وعبدوا الله فيها، ودفنوا فيها.

فائدة أخرى:

هذه الأرض العليا أفضل مـمّا تحتها؛ لاستقرار ذريّة آدم فيها، ولانتفاعنا بها ودفن الأنبياء بها، وهي مهبط الوحي وغيره من الملائكة، قاله في «كشف الأسرار» أيضاً.

ونقل عن بعضهم أن السماء الدنيا أفضل مـمّا سواها؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾ [الملك: ٥]، قال الجلال السيوطي: **قلت**: قد ورد الأثر بخلافه، أخرج عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب «الرد على الجهمية» عن ابن عبّاسٍ قال: «سيد السماوات التي فيها العرش وسيد الأرضين التي نحن عليها»[١].

وهاهنا فائدتان:

إحداهما: مذهب أهل السنة والأشاعرة كما دلت عليه الأحاديث: «أنّ السحاب من شجرةٍ مثمرة في الجنّة، والمطر من بحر تحت العرش»[٢]، خلافاً للحكماء والمعتزلة في أنّ منشأه البحر، أو أنّه أجسامٌ ذوات خراطيم تأخذ الماء من البحر الملح، وتغمره الريح فيعذب.

وثانيتهما: قول الحكماء: إنَّ الأرض طبق واحدة، ومذهب الأشاعرة أنّ الأرضين طبقاتٌ متفاضلة بالذّات، بين كل أرضين مسيرة خمسمائة عام كما وردت به الأخبار، وعليه فإنّها جمعت السماء وأفردت الأرض في بعض الآيات؛ لأنّ السماوات مختلفة الأجناس بخلاف الأرضين؛ لاتحاد جنسها وهو التراب. وذكر بعضهم أنّ الحكمة في إفراد الأرض ثِقَلُ جَمعها لفظاً، وهو أرضون. انتهى من حواشي القاضي البيضاوي لشيخ الإسلام.

* * *

---

(١) رواه الدارمي في «الرد على الجهمية» (١: ٦٠ برقم ٩٠).

(٢) رواه الشربيني في «السراج المنير» (١: ١٠٩).

تجد به صنعًا بديع الحكم ... لكن به قام دليل العدم

ثمّ ذكر جواب الأمر بقوله: **(تجدْ)** أي: إن امتثلت فنظرت في العالم الذي من جملته نفسك التي هي أقرب الأشياء إليك، وأشدُّها خطوراً ببالك، حتى لو كنت فاقداً لما عدا العقل لم يتعذر عليك النظر فيها الذي به تتوصل إلى حدوثك وعجزك وافتقارك إلى مُوْجِدٍ مخالف لك، علمت وتحقّقت **(به)** إلى ما ذكر من نفسك والعالم، أي: تجده، فالباء تجريدية، أو بمعنى «في» أي تذكرك فيه، أو سببية، وعلى هذا لا يمتنع في الضمير عوده للنظر **(صنعاً)** أي مصنوعاً على الأول، وصنعة على الثاني، ولا إشكال على جعلها للسببية مع عود الضمير للنظر، وأمّا مع عوده لما ذكر قبل ففيه شيء يدفعه حسن التأمل إن شاء الله تعالى.

وعلى كلٍّ، فالمعنى أنّك بنظرك تتوصل إلى علم أنّ العالم وإن اختلفت جهاته، وتباينت صفاته، وتشعبت ذواته غيرُ خارج عن أن يكون إمّا أعياناً قامت بذواتها، بأن تتحيز بنفسها غيرَ تابع تحيزُها لتحيّز شيءٍ آخر عند المتكلمين، وبأن تستغني عن محلٍّ يقوِّمُها عند الفلاسفة، وإمّا أعراضاً إن لم تقم بذواتها بأن تتحيّز تابعاً تحيزها لتحيز الجوهر الذي هو محلُّها الذي يقوّمها عند المتكلمين، وبأن تختصّ بشيءٍ آخر اختصاصَ الناعت بالمنعوت، بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوتاً، سواءٌ كان متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات المجرَّدات عند غيرهم.

والأعيان إمّا أن تكون:

ـ مركبةً: من جزئين فصاعداً إن كانت أجساماً على المختار عندنا، وعند جماعةٍ لا بُدَّ في الجسم من ثلاثة أجزاءٍ لتحقّق الأبعاد الثلاثة، أي: الطول والعرض والعمق، وعند آخرين لا بدَّ فيه من ثمانية أجزاءٍ لتحقّق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة.

وقيل: والحقّ عدم رجوع النزاع للاصطلاح خلافاً لصاحب «المواقف»، حتى يقال: إنّ لكلّ أحدٍ أن يصطلح على ما شاء، بل رجوعه للمعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه، وأنّه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟

احتج أصحابنا بأنّه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: إنّه أجسم من الآخر، فلولا أنّ مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء الواحد أزيد في الجسمية.

واعترض عليهم بأن «أجسم» أفعل، من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جَسُمَ الشيء إذا عظم، فهو جسيم وجُسَام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

وأجيب: بأنّ لهم أن يقولوا: إنّ الجسم مأخوذٌ منه، وملاقٍ له في أصل المعنى؛ إذ هو أيضاً ينبئ عن العظم والحجمية، فزيادة الـجسامة تدلّ على زيادة الجسمية.

قلت: الأظهر عندي كما في «المواقف» أنّه نزاعٌ راجع إلى اللّفظ والاصطلاح وفاقاً لبعض محقّقي المتأخرين.

ـ أو غير مركبة إن كانت جواهر فردة، أي أعياناً لا يقبل شيءٌ منها الانقسامَ لا بالفكّ ولا بالقطع ولا بالوهم ولا بالفرض، ويعنون بالفكّ: الفصلَ، سواء كان بكسرٍ أو دقٍّ، وبالقطع: الفصلَ بنفوذِ جسم آخر فيه، ويقال أيضاً لكلٍّ منها الجزء الذي لا يتجزأ.

وسيأتي الكلام عنه إثباتاً ونفياً، وقدماً وحدوثاً إن شاء الله تعالى عند تعرُّض النظم له.

والأعراض، وهي ما لا يقوم بذاته بل بغيره، بأن يكون تابعاً له في التحيّز أو مختصاً به اختصاصَ الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنّه لا يمكن تعليله بدون المحل على ما توهّمه البعض؛ لعدم جريانه إلا في بعض الأعراض كالنّسبة إمّا أن تكون قائمةً بالأجسام أو بالجواهر ضرورة امتناع قيامها بذواتها **كالألوان**، وفي أصولها خلاف، قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة، وباقيها بالتركيب.

و**كالأكوان**، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

و**كالطعم**، وأنواعها تسعة: وهي المرارة، والحداقة، والملوحة والحموضة، والعفوصة والقبض، والحلاوة والدسومة والتفاهة، وبالتركيب بينها تحصل أنواعٌ كثيرة.

و**كالروائح**، وأنواعها كثيرة، وليس لها أسماء تخصّها.

قيل: والأظهر أنّ ما عدا الأكوان لا يقوم إلا بالأجسام.

واعترض بأنّه مخالفٌ لقول «التجريد»[1]: «الأعراض المحسوسة بإحدى الحواسّ الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهرٍ واحدٍ عند المتكلمين».

وأجيب: بأنّ كلام القيل ناظر للاستقراء لما وجد في الخارج، وكلام التجريد للجواز العقليّ، فلا مخالفة.

وأنَّ كلاً من أجزائه وجملته لا يرى إلا (**بديعَ**) أي: مبدع ومخترع من غير سبق مثالٍ ولا مادة، (**الحِكَم**) جمع حكمة بمعنى: إحكام، بكسر الهمزة، أي الإتقان الدالّ على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته واختياره، ضرورَة أنّه مشتملٌ على أفعالٍ متقنة، ونقوشٍ مستحسنة ممّا لا يصدر مثله إلا عمّن اتصف بما ذكرناه، ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۞ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك: ٣- ٤].

(**لكن**) العالم الذي عرفته متصفاً بتلك الصفات، منحصراً في جهتي الأرض والسماوات، أجساماً كانت أو جواهرَ أو أعراضاً تقوم بهما، (**به**) لا بغيره من الواجب وصفاته سبحانه (**قام**) التغير والتبدل، والتحيّز، والتحرُّك والسكون، والكثرة والقلة، والتركب والانقسام، ولا شكّ أنّ مثل هذا (**دليل**) أي: أمارة جواز سبق (**العدم**) ولحوقه، ضرورة أنّ ما يستحيل عليه العدم لا يلحقه مثل هذه الأمور، ولا تمُرُّ عليه الأزمنة والدهور ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافات: ١٨٠].

* * *

---

(١) الطوسي في «تجريد الاعتقاد».

وكلّ مـا جـاز عليـه العـدم   عليـه قطعًا يسـتحيل القدم

فإذا أردت أن تأتي بقياسٍ مستنبط من نظرك في العالم على هذا الوجه لتتوصل به إلى تيقن حدوثه، قلت هكذا: العالم بأسره من عرشه لفرشه جائزٌ عليه العدم، **(وكلّ ما جاز عليه العدم عليه)** متعلقٌ «يستحيل» **(قطعاً يستحيل)** أي: يمتنع امتناعاً عقليّاً **(القدمُ)**.

أما بيان الصغرى فلأنا سبرنا العالم سبراً تاماً، فوجدناه غيرَ خارجٍ عن الجواهر والأعراض، والكل حادثة لقبولها للعدم.

أمّا الأعراض فبعضها جائزٌ عليه العدم بالمشاهدة كطرد الحركةِ بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها جائزٌ عليه ذلك بالدليل كما في أضداد هذه الطوارئ ـ أعني: المطروء عليه ـ فإنّها لو كانت قديمةً لما طرأ عليها العدم، فإنّ القدم ينافي العدم، إذ القديم إن كان واجباً لذاته فظاهرٌ عدم قبوله للعدم، وإن لم يكن واجباً لذاته وجب استناده إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب؛ ضرورة أنّ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً لوجوب سبقه بالاختيار، والـمستند إلى الموجب القديم قديم؛ لامتناع تخلُّف المعلول عن العلّة التامة.

وإيضاحه أنّ أثر المؤثرِ المختار لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم؛ لأنّ القصد إنّما يتوجّه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفـقٌ عليه بين الفـلاسفة والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة، وإذا امتنع استناد القديم إلى الفاعل المختار فما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ لأنّه إمّا واجبٌ لذاته، وامتناع عدمه ظاهر، وإمّا ممكنٌ مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب إمّا بلا واسطةٍ كمعلول الأول، أو بواسطةٍ قديمة كمعلول الثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل.

وأيا مّا كان يمتنع عدمه؛ لأنّه لـمّا كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط أو بغير وسط لزم من إمكان عدمه إمكان عدم الواجب، وهو محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث؟

قلنا: لأنّه حينئذٍ يكون حادثاً، والكلام في القديم.

فإن قيل: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجباً لا ممكناً. **قلنا**: امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتيّ؛ لجواز أن لا يكون ذلك لذاته، بل لقيام علّته الموجبة، فعندنا لـمّا كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذّات لم يكن شيء من معلولاته قديماً ممتنع العدم، وإنّما ذلك على رأي الفلاسفة.

فإن قيل: صفات الواجب عندكم موجودات قديمة، فيمتنع استنادها إليه بطريق الاختيار، ويتعيّن الإيجاب.

قلنا: علّة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان، فصفات الواجب وإن كانت مستندةً إلى ذاته لا تكون آثاراً، وإنّما امتنع عدمها؛ لكونها من لوازم الذّات، ولو سُلِّم فالتأثير والتأثُّر إنّما يكونان بين المتغايرين، ولا تغاير هاهنا، وربما يأتي لهذا زيادة بيانٍ في مباحث الصفات.

وأمّا الأعيان؛ فلأنّها لا تخلو عن الحوادث كما ظهر لك مـمّا سبق، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أمّا الكبرى فظاهرةٌ، وأمّا بيان الصغرى فلوجهين:

أحدهما: أنّ الأجسام لا تخلو عن الأعراض كما عرفت، والأعراض كلّها حادثة؛ إذ لو كانت قديمة لكانت باقية؛ لما تقرّر من أنّ القدم ينافي العدم، ولا شكّ أنّ الأزلية تستلزم الأبديّة، لكنّ اللازم باطلٌ لما ثبت عندنا من أدلّة امتناعِ بقاء الأعراض على الإطلاق.

وثانيهما: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأنّ الجسم لا يخلو عن الكون في الحيّز، وكلّ كونٍ في الحيّز إمّا بحركةٍ أو سكون؛ لأنّ ذلك الكون إن كان مسبوقاً بكونٍ في غير ذلك الحيّز فهو حركة وإلا فهو سكون، إذ لا معنى للحركة والسكون سوى هذا بناءً على أنّ الحركة كونٌ أوّل في مكانٍ ثانٍ، والسكون كونٌ ثانٍ في مكانٍ أوّل، ثمّ كلٌّ من الحركة والسكون حادث.

أمّا الحركة فلوجهين:

أحدهما: أنها تقتضي المسبوقيّة بالغير؛ لكونها تغييراً من حالٍ إلى حال، وكوناً بعد كون، وهذا سبقٌ زمانيّ؛ حيث لم يجامع فيه السابق المسبوقَ، والمسبوق بالغير سبقاً زمانيّاً مسبوق بالعدم؛ لأنّ معنى عدم مجامعة السابق المسبوق أن يوجد السابق ولا يوجد المسبوق، والمسبوقيّة بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا.

وثانيهما: أنّ الحركة في معرض الزوال قطعاً لكونها تغيراً ونقيضاً على التعاقب والزوال، أعني: طريانُ العدم ينافي القدم؛ لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه انتفى قدمه.

وأما السكون؛ فلأنّه وجوديٌّ جائز الزوال، ولا شيء من القديم كذلك لما مرّ، وإنّما قيدناه بالوجودي؛ لأنّ عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود إذ دليله امتناع عدم القديم ـ وهو أنّه إمّا واجبٌ أو مستندٌ إليه بطريق الإيجاب ـ إنّما قام في الوجودي.

أمّا كون السكون وجوديّاً؛ فلأنّه من الأكوان.

وأمّا كونه جائز الزوال؛ فلأنّ كلّ جسمٍ قابلٌ للحركة:

أمّا **أولاً**؛ فلعدم نزاع الخصم في ذلك.

وأمّا **ثانياً**؛ فلأنّ الأجسام متماثلة، فيجوز على كلٍّ منها ما يجوز على الآخر، فإذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكلّ بعقد التماثل.

وأمّا **ثالثاً**؛ فلأنّ الأجسام إمّا بسائط وإمّا مركبات؛ لأنّها إن تألّفت من الأجسام المختلفة الطبائع فالمركبات وإلا فالبسائط، فالبسائط كالماء والنّار والهواء يجوز على كلٍّ من أجزائها المتشابهة الحصول في حيّز الآخر، وما ذاك إلا بالحركة، والمركبات كالحيوان يجب على كلٍّ من بسائطها المتماسّة أن يكون تماسّها الذي وقع بجزء من هذا أن يقع بسائر أجزائه المتشابهة، وذلك بالحركة.

واعترض على ما ذكرنا في بيان امتناع خلوِّ الجسم عن الحركة والسكون، بأنّه لو صح لزم أن يكون الجسم في أوّل وجوده متحركاً أو ساكناً، واللّازم باطلٌ قطعاً؛ لاقتضاء كلّ منهما المسبوقية بكونٍ آخر، وبأنّا لا نسلم أنّ الكون في حيّزٍ إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز كان حركة، وإنّما يلزم لو كان مسبوقاً بالكون في حيّزٍ آخر، وهذا في الأزل محالٌ؛ لأنّ الأزلية تنافي المسبوقيّة بحسب الزمان.

وأجيب: بأنّ الكلام في المسبوق بكون آخر للقطع بأنّ الكون الذي لا كون قبله حادثٌ قطعاً، وفيه المطلوب، وعلى هذا فالمنع ساقط؛ لأنّ معنى الكلام أنّ الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيّز بل في حيّزٍ آخر كان حركة، وما ذكر من أنّ هذا ينافي الأزليّة باطل؛ لأنّ الأزل ليس عبارةً عن حالةٍ زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كوناً لا كون قبله! بل معناه نفي أن يكون الشيء بحيث يكون له أوّل، وحقيقته الاستمرار في الأزمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية، كما أنّ حقيقة الأبديّة هي الاستمرار في الأزمنة الآتية لا إلى نهاية.

فإن قيل: ما ذكرتم من دليل امتناع الأزليّة إنّما يقوم في كلّ جزئي من جزئيات الحركة، ولا يدفع مذهب الحكماء، وهو أنّ كلّ حركة مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية، فالفلك متحرك أزلاً وأبداً، بمعنى أنّه لا يقدّر زمان إلّا وفيه شيءٌ من جزئيات الحركة، وهذا معنى كون ماهيّة الحركة أزليّة، وحينئذٍ يرد المنع على الكبرى أيضاً، أي لا نسلّم أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنّما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية، فلا بدّ من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بدايةٍ أو نهايةٍ على ما هو رأيهم في حركات الأفلاك وأوضاعها.

أجيب أولاً: بإقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهيّة الحركة أزليّة، وذلك من وجهين:

أحدهما: أنّ الأزليّة تنافي المسبوقيّة ضرورة، والمسبوقيّة من لوازم ماهيّة الحركة وحقيقتها؛ لكونها عبارة عن التغير من حالٍ إلى حال، ومنافي اللّازم منافٍ للملزوم ضرورةً.

وثانيهما: أنّ ماهيّة الحركة لو كانت قديمة ـ أي: موجودة في الأزل ـ لزم أن يكون الشيء من جزئياتها أزليّاً؛ إذ لا تحقّق للكليّ إلّا في ضمن الجزئي، لكن اللّازم باطلٌ بالاتفاق.

وثانياً: بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهيّة، وذلك أيضاً بوجهين:

أحدهما: طريق التطبيق، وهو أنّا نفرض جملةً من الحوادث المتعاقبة من الآن، وأخرى من يوم الطوفان، كلٌّ منهما لا إلى نهاية، ثمّ نطبّق بينهما بحسب فرض العقل إجمالاً، بأن نقابل الأوّل من هذه الجملة بالأوّل من تلك وهكذا، فإمّا أن يتطابقا فيتساوى الكلّ والجزء، أو لا فتنقطع الجملة الطوفانيّة، ويلزم انتهاء الآتية؛ لأنّها لا تزيد عليها إلا بقدر متناه.

وثانيهما: طريق التكافؤ، وهو أن نفرض سلسلةً من الحادث المعيّن الذي هو مسبوقٌ بحادثٍ وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة المعلوم الأخير، فلضرورة تضايفِ السَّابقية والمسبوقية، وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم أن تشتمل السِّلسلة على سابقٍ غير مسبوق، وهو المنتهي.

وتقديرٌ آخر وهو أنّا نفرض سلسلةً من المسبوقية وأخرى من السابقية، ثمّ نطبّق بينهما فتقطع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه، فيلزم الانتهاء إلى حال السابقية دون المسبوقية تحقيقاً للتضايف.

ولهم على إبطال التسلسل وجوهٌ أخر لا تخلو عن ضعف، كما أنّ لهم على إبطال قدم الأجسام ما هو كذلك.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الذي نقول ببطلانه ونقيم عليه الدليل إنّما هو وجود حوادث لا أوّل لها، ونعيمُ الجنّة له أول وإن لم يكن له آخر. فليتأمل.

* [في المطالب التي يتوقف عليها برهان الحدوث]:

فإن قلت: مبنى الاستدلال على حدوث أعيان العالم على أنّ لها صفات زائدة على وجودها، يستدلّ بحدوثها على حدوث موصوفها، ونحن لا نُسلِّم وجود تلك الصفات،

سلَّمناه، لكن لا نُسلِّم حدوثها. وقولكم: لأنّها متغيرة من عدمٍ إلى وجود، وبالعكس، ممنوع بل هي دائمة الوجود إمّا في مصوفوها، لكن تكمن فيه تارة عند ظهور حكمٍ ضدّها، وتارة تظهر فيه عند ظهور حكمها، وإمّا مع انتقالٍ من محل إلى آخر، ومن قيام بنفسها إلى القيام بمحل، وبالعكس.

والجواب عن الأول: أنّ كلّ عاقل يحس في ذاته معاني زائدة عليها، كالعلم وأضداده والصوت ونحو ذلك، ولهذا قال بعض المحققين في منع جواب وجود الأعراض: نزاعكم لنا، وقولكم: لا نُسلِّم وجود الأعراض، إمّا أن تقولوا بوجوده، ولا شكّ أنّ هذا أمرٌ زائدٌ على الذّات فيلزمكم تسليم وجود العرض، وإمّا أن تقولوا بعدم وجوده فتخرجوا عن طور العقلاء، وتسقط مكالمتكم لاعترافكم بعدم نزاعنا، ولعدم عقل تهتدون به إلى المحاورة.

* [تعريف الحال]:

فإن قالوا: نختار الأول، ولكنّا نقول بالحال، **وهي**: صفةٌ غير موجودة ولا معدومة في نفسها، قائمةٌ بموجود، واحترزوا بالصفة **عن** الذّات، فإنّها ليست بحال، وبغير موجودةٍ في نفسها عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم، وبلا معدومة في نفسها عن الصفات العدمية كصفات السلب، وبقائمةٍ بموجود عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير معدومة وغير قائمة بالموجود، كامتناع العلم بشريك الباري.

* [الاعتراض على تعريف الحال]:

واعترض على الحدّ بأنّ من الأحوال عند المعتزلة ما يثبت في العدم كالجوهرية؛ إذ هي عندهم حاصلة للذّات حالتي الوجود والعدم، فهي إذن صفة لغير موجود.

وأجيب عنه بأنّهم ما قالوا: «قائمة بموجودٍ» فقط، فيجوز أن تكون قائمة بموجودٍ أو بمعدوم. وردّ بأنّه وقع ما يفيد قصر قيامها على الموجود في عبارة بعضهم؛ حيث قال: «ولا تقوم إلّا بموجود».

والأولى أنّ هذا التفريق إنّما هو للحال على رأي أصحابنا فقط، وهم لا يثبتون الجوهرية للمعدوم؛ لعدم شيئيته عندهم، ولا شكّ أنّها واسطةٌ بين الوجود والعدم، فسُلِّم أنّ للأجرام صفاتٍ زائدةً عليها، ولا يلزم من زيادتها وجودُها، لاحتمال الواسطة بين الوجود والعدم.

قيل لهم: المحققون على أنّ الحال محالٌ، وأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم على ما سيأتي بيانه في مباحث الصفات إن شاء الله تعالى، سَلَّمنا ثبوت الواسطة، فيلزم أنّ الأجرام تلازم صفاتٍ ثابتةً وجب لها الحدوث، فيلزم حدوثها ضرورة، فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها وقيامها بالموجودات لا يضر شيئاً في دليل الحدوث.

وعن الثاني ـ وهو ادعاء الكمون والظهور ـ: أنّه يؤدي إلى اجتماع الضّدين في المحلّ الواحد؛ لأنّ الجوهر إذا تحرَّك والسكون كامنٌ فيه زمن حركته اجتمع الضّدان فيه ضرورة، وأيضاً فالكمون والظهور اللّذان قاما بالعرض وتعاقبا عليه إن كان ينعدم أحدهما عند وجود الآخر فقد نقض المانع أصله في كمون الأعراض، ولزمه ما فرّ منه، وهو ملازمة الجواهر للحوادث، وإن قال بكمونها وظهورها أيضاً، وهلّم جرّا، لزمه التسلسل، وقد مرّ بطلانه بالدليل.

وعن الثالث ـ وهو انتقال الأعراض من محلٍّ إلى محل ـ **وعن الرابع** ـ وهو انتقالها من قيام بنفسها إلى قيام بمحلٍّ، وبالعكس ـ: أنّ كلا الأمرين يؤدِّي إلى قلب حقيقة العرض، فإنّ الحركة مثلاً حقيقتها انتقال جوهر من حيزٍ إلى حيز، فلو قامت هي بنفسها أو انتقلت لزم قلب هذه الحقيقة، وأيضاً لو انتقلت لزم قيام انتقالٍ بها، وذلك الانتقال ينتقل أيضاً فيقوم به انتقالٌ آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسلِ، وقيام المعنى بالمعنى.

وبهذا تحقّقت انضباط الأصول السبعة التي ينبني عليها برهان حدوث العالم، وهي: إثبات زائد على الأجرام، وإبطال قيامه بنفسه، وإبطال انتقاله، وإبطال كمونه وظهوره، وإثبات استحالة عدم القديم، وإثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها.

قيل: الاستدلال على حدوث العالم مبنيٌّ على انحصاره في الأعيان والأعراض، وانحصار الأعيان في الأجسام والجواهر، وأنّه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته وليس بمتحيّزٍ أصلاً كالعقول العشرة والنّفوس المجرَّدة عن المادة التي قال بها الفلاسفة، وكلٌّ ذلك لا دليل عليه.

وأجيب: بأنّ الـمُدَّعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيّزة والأعراض القائمة بها؛ لأنّ أدلة المجرَّدات غير تامةٍ على ما بسطوه في المطوَّلات.

فإن قلت: فعلى تقدير تمام أدلتها ووجودها فبم ينتفي عنها القدم؟

قلت: أجاب بعضهم بأنّ مختارنا فيه أجأ إلى السمع، «كان الله ولا شيء معه». وأجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله سبحانه، وحدوث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه.

ومن المتكلمين من أثبت حدوثه بالدليل العقليّ، فقال: هذا الزائد لا يصحّ أن يكون إلهاً؛ لوجوب الوحدانية له جلّ وعلا، وسيأتي دليله، وإذا لم يكن إلهاً لم يتوقف وجود العالم على وجوده فلا يجب وجوده؛ إذ لا يلزم من عدمه محالٌ، وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، وكلّ ممكن حادث، فهذا الزائد حادث وهو المطلوب.

وردّ: بأنّه تمسك بعكس الدليل، وهو إنّما يلزم طرده لا عكسه، كان الله ولا شيء معه وهو واجب الوجود، فلا يلزم من عدم توقف وجود العالم على وجوده انتفاء قدمه.

فإن قلت: كيف نُسلِّم أنَّ أدلّة انتفاءِ المجرَّدات غير تامةٍ عندنا، مع ذكر جمع من المحقّقين من جملتها طريق السبر والتقسيم، وهي عندهم مفيدة لليقين؛ حيث قالوا: «كلّ موجود إمّا أن يكون متحيّزاً أو غيرَ متحيّز، وغير المتحيّز إمّا أن يقوم بمتحيّزٍ أو لا، فالمتحيّز هو الجوهر، والقائم به هو العرض، وما ليس بمتحيّزٍ ولا قائمٍ بمتحيّز هو الله تعالى وصفات ذاته.

قلت: هذه الطريق ـ وإن دارت بين النفي والإثبات ـ المتمسك بها على انتفاء المجردات ضعيف؛ لأنّ ما انتهى إليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيّزٍ ولا قائمٍ بمتحيّزٍ ليس نفس حقيقته تعالى جلّ وعلا، ولا نفس حقيقة صفات ذاته، فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما، فلا تفيد المطلوب. **فالصواب** كما قاله السعد وغيره في هذه المسألة الوقف.

فإن قلت: غاية ما ذكرتم من الدليل أنّه أفادكم حدوث جميع الأعراض المشاهدة، وحدوثها لا يستلزم حدوث جميع الأعراض بإطلاق؛ إذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثُه ولا حدوثُ ضده، كالأعراض القائمةِ بالسماوات من الأشكال والإمدادات والأضواء.

قلت: أجاب عنه أصحابنا بأنّ هذا غير مخلّ بالغرْض؛ لأنّ حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنّها لا تقوم إلّا بها.

فإن قلت: دليلكم أيضاً إنّما ينهض لو صحّ أنّ كلّ جسمٍ لا بدّ له من حيّز، وهو فاسدٌ؛ إذ لو كان كلّ جسمٍ في حيّزٍ لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأنَّ الحيّز عبارةٌ عن السّطح الباطن من الحاوي الـمماس للسطح الظاهر من المحوي، وإذا بطلت الكليّة جاز أن يكون بعضها لا في حيّزٍ وهو قديم، كالفلك الأطلس المسمى عند الفلاسفة بالمجرَّد للجهات.

قلت: أجيب بأنّه مبنيٌّ على تفسير الحيّز بما ذكرنا على مذهب الخصم.

والحقّ أنّه عند المتكلمين عبارةٌ عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه بعداه أو أبعاده، والفراغ ليس بجسمٍ ولا يستلزمه، فلا يلزم من كون كلِّ جسمٍ في حيّز عدم تناهي الأجسام، وهو ظاهر.

فإن قلت: دليلكم الذي بنيتم عليه حدوث العالم مبنيٌّ على وجود الفاعل المختار ضرورة أن المسبوق بالاختيار لا يكون قديماً كما مرّ بيانه، والخصوم لا يقولون بالاختيار، بل منهم من يقول: إنّ العالم صادرٌ عنه تعالى بطريق الطّبع، ومنهم من يقول: إنّه صادرٌ عنه بطريق التعليل.

قلت: سيأتي في مبحث صفة الإرادة، إثبات الاختيار له بالدليل، على أنّه لو كان العالم مستنداً إليه بواحدٍ من التعليل أو الطّبع لما اختلفت مقاديره ولا صفاته، ولما تأخّر منه شيءٌ عن الأزل؛ لأنّ العلّة الواحدة، والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف آثارهما، وتأخُّر وجودِ شيءٍ منها عن وجودهما، والمشاهدة الضروريّةُ تقضي بخلاف ذلك، فإنّ اختلافه في مقاديره وصفاته كثير لا حصر له، وتأخّر جميعها عن الأزل معلومٌ على القطع؛ لمشاهدة التأخّر في كثيرٍ من الأجرام وصفاتها اللّازمة لها، فوجب أن يكون جميعها كذلك؛ لوجوب استوائها في صفة الافتقار إلى الفاعل على ما مرّ تحقيقه.

فإن قيل: لا شكّ أنّ تأخّر الأجرام وصفاتها عن الأزل لا يدل قطعاً على أنّ إيجادها ليس بطريق التعليل؛ إذ العلّة العقليّة تستحيل مفارقتها لمعلولها، وأمّا دلالة التأخّر على أنّ الإيجاد ليس بطريق الطّبع، فهي ممنوعةٌ لما تقرر من أنّ تأثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس على طريق اللّزوم بكلّ حال، بل إنّما يلزمها مطبوعها إذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع، فعلى هذا ربما يقولون: لعلّ تأخّر العالم عن الأزل؛ لوجود مانعٍ منع منه في الأزل، أو لانتفاء شرطٍ هناك، فلمّا زال المانع أو وجد الشرط فيما لا يزال وجد العالم فيه.

قيل: لو وُجِدَ مانعٌ من وجود العالم في الأزل لما انتفى أبداً؛ لأنّ ما ثبت فيه لا يكون إلا قديماً، وكلُّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، فكان يلزم أن لا يوجد شيء من العالم أبداً، ولو انتفى شرط وجودِ العالم في الأزل لما وجد ذلك الشرط أبداً، فلا يوجد العالم ولا شيءٌ منه أبداً؛ لأنّ وجود ذلك الشرطِ فيما لا يزال يكون متوقِّفاً إمّا على انتفاء مانعٍ أزليّ وتقدّم استحالة انتفائه، وإمّا على تسلسل شرائط إلى غير أوّل، وهو محالٌ للزوم التسلسل المحال كما مرّ بيان إبطاله.

قلت: كذا قاله بعض المتأخرين، وفيه نظرٌ يظهر من جواب الدليل الأوّل من أدلّة قدم العالم.

فإن قلت: قرع سمعنا فيما مرّ أنّ من الفلاسفة والطبائعيين من قال بقدم العالم، فلا بأس

بذكر شيءٍ من حماقاتهم وإظهار فضائحهم؛ دفعاً لتشوّق النّفس وإراحةً لها من نصب الطلب.

قلت: تمسكوا عليه بوجوهٍ، أقواها أنّهم ـ قاتلهم الله ـ قالوا: جميع ما لا بدّ منه لتأثير الصّانع في العالم وإيجاده إياه إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل أوْ لا، والثاني باطلٌ فتعيّن الأوّل، وهو يستلزم المطلوب.

وتقريره: أنّه لـمّا وجد في الأزل جميع ما لا بدّ منه لوجود العالم لزم وجودُه في الأزل، والمقدّم حقٌّ فكذا التالي. أمّا اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عند تمام علّته، وأمّا حقيّة الـمقدّم؛ فلأنّه لو لم يكن جميع ما لا بدّ منه حاصلاً في الأزل، فلو كان بعضه حادثاً ينقل الكلام إليه بأنّ جميع ما لا بدّ منه لوجوده إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل أولاً، ويتسلسل.

والجواب عن هذا بالنقض إجمالاً وتفصيلاً، **أما إجمالاً** فهو أنّه لو صحّ هذا الدليل لزم أن لا يكون ما يوجد اليومَ من الحوادث حادثاً لجريانه فيه، لا يقال: الحادث اليوميّ يتوقف على استعدادات في المادة مستندة إلى الحركات والأوضاع الفلكيّة والاتصالات الكوكبيّة، ووجود كلٍّ منها مشروطٌ بانقضاء الآخر لا إلى بدايةٍ، على سبيل التجرد والانقضاء دون الترتيب في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل الـمحال، فإنّ البرهان إنّما قام على استحالة التسلسل في المبادئ المرتبة دون الـمعدّات المتصرّمة؛ لأنّا نقول: بعض البراهين كالتطبيق والتضايف تتناول ما يضبطها في الوجود مترتبةً سواء كانت مجتمعةً أو متصرّمة، ولو سُلِّم فالكلام في العالم الجسمانيّ، فيجوز أن يكون حادثاً مستنداً إلى حوادث متعاقبة لا أوّل لها، كتصوراتٍ أو إراداتٍ مجرّدة مثل ما ذكرتم في الحادث اليوميّ، لا يقال: تعاقب الحوادث إنّما يصح في الجسمانيّات دون المجرّدات لما سبق من أنّ كلّ حادث مسبوق بمادة ومدّة؛ لأنّا نقول: قد تقرَّر بطلانه في محلّه.

وأما تفصيلاً، فهو أنّا لا نُسلِّم أنّه لو كان جميع ما لا بدّ منه في إيجاد العالم حاصلاً في الأزل كان العالم أزليّاً، وإنّما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بدّ منه الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصّيص متى شاء الفاعل من غير افتقارٍ إلى مرجّحٍ ومخصّص من خارج.

قولكم: يلزم تخلُّف المعلولِ عن تمام علّته، وهو باطل؛ لامتناع الترجيح بلا مرجّح.

قلنا: لا نُسلِّم بطلان التخلّف في العلّة المشتملة على الإرادة والاختيار، فإنّه ليس ترجيحاً بلا مرجّحٍ، بل ترجيح المختار أحد المقدورين من غير مرجّحٍ خارجٍ جائز، واستحالته ممنوعةٌ كما في أكل الجائع أحد الرغيفين، وسلوك الهارب بأحد الطريقين.

فإن قيل: لا نزاع في أنّ نفس الإرادة لا تكفي في وجود المراد، بل لا بدّ من تعلّقها، فإن كان قديماً، كان العالم قديماً وإن كان حادثاً كان ذلك ترجيحاً بلا مرجّح.

قلنا: لا، بل ترجيحاً بمرجّحٍ، فإنّ تعلّق الإرادة مما يقع بالإرادة من غير افتقارٍ إلى أمرٍ آخر.

والحاصل أنّا نجعل شرائط الحوادث تعلّق الإرادة، ويلزم فيه التخلّف عن تمام العلّة.

وأنّهم قالوا: لـمّا كان إمكان العالم أزليّاً، وكذا صحة تأثير الصّانع فيه وإيجاده إياه، لزم أن يكون وجوده أيضاً أزليّاً، لكن الـمقدّم حقّ؛ إذ لو كان في الأزل ممتنعاً لم يصر ممكناً فيما لا يزال، وإلا لزم انقلاب المحال، فكذا التالي. وجه اللزوم أنّه إذا كان الإمكان مع صحة التأثير متحقّقاً في الأزل ولا يوجد الأثر إلّا فيما لا يزال، كان ذلك تركاً للجود مدةً لا تتناهى، وذلك لا يليق بالجواد المطلق.

والجواب ـ بعد تسليم امتناع ترك الجود ـ أنّه إنّما يلزم لو أمكن وجود العالم في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفاً للوجود، وهو ممنوع، والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو أنّ وجوده ممكنٌ في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفاً للإمكان. ألا ترى أنّ الحادث بشرط الحدوث ممكنٌ أزلاً، ووجوده في الأزل محالٌ دائماً.

* [تعريف الزمان]:

واعلم أنّ التحقيق عندنا أنّ الزمان أمرٌ وهمي يقدّر به المتجرِّدات، وبحسبه يكون العالم مسبوقاً بالعدم، وليس أمراً موجوداً من جملة العالم يتصف بالقدم أو الـحـدوث، فإن

ثبت للفلاسفة وجود الزمان ـ يعني: أنّه مقدار الحركة ـ لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الأمر الوهميّ كما في سائر الحوادث، وبهذا يظهر الجواب عن استدلالاتهم على قدم العالم بأنّ وجود الباري عزّ وجلّ إمّا أن يكون متقدّماً على وجود العالم بقدر غير متناه أو لا، فعلى **الأول** يلزم قدم الزمان؛ لأنّ معنى لا تناهي القدر وجودُ قبلياتٍ وبعدياتٍ منصرمة لا أوّل لها، وهو معنى قدم الزمان، ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونّه مقدراً لها.

وعلى **الثاني** يلزم حدوث الباري سبحانه وتعالى وقدم العالم؛ لأنّ عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه إمّا بأن لا يتقدم عليه أصلاً، وذلك بأن يحصل معه في وقت حدوثه ليكون حادثاً، أو يحصل العالم معه في الأزل فيكون قديماً، وإمّا أن يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بأن لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثاً، وهو محال. فتأمل.

خاتمة:

بعد ثبوت حدوث العالم وإمكانه، يتبين استناده إلى موجدٍ قديم، والكلام فيه حينئذٍ يقع في أطراف: **الطرف الأول**: أنّ الممكن من خواصّه أنّه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنّه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجحٍ، ولتلازم هذين المعنيين، بل لتقارب سبب مفهوميهما جداً قد يجعل الثاني تفسيراً للأول. والجمهور على أنّ هذا الحكم ضروريّ بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر إلى برهان، فإنّ معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجودَه ولا عدمَه، ومعنى الاحتياج أنّ كلاً من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لأمرٍ خارج.

فإن قيل: يحتمل أن لا يكون كلٌّ من وجوده وعدمه لا لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرَّد الاتفاق.

أجيب: بأنّ هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات، ولهذا يحكم به من لا يتأتّى منه النظر والاستدلال.

لا يقال: يقدح في بداهة هذا الحكم اختلاف البعض في نفس الحكم أو في بداهته، والتفاوتُ بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين؛ إذ البديهيات لا تختلف العقلاء فيها ولا يكون بينها تفاوت؛ لأنّا نقول: البديهيّ قد يقع فيه الاختلاف لعدم تلخيص الطرفين أو لفساد تصوُّرهما، وقد يقع فيه التفاوت جلاءً وخفاءً بحسب الإلف وعدمه، فإنّ الإلف لبعض البديهيات والاستئناس به يستدعي زيادة جلاءٍ، وعدمَه يقتضي خفاء.

على أنّ بعض المحقّقين حقّق أنّ البديهيات قد يكون في التصّديق بها خفاءٌ بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه، وخفاء التصّديقات بسبب خفاء التصورات لا يقدح في كونها بديهيات، فإنّ التصّديق بالبديهيِّ قد يتوقف على تصوراتٍ مكتسبة.

وأمّا ما ذهب إليه الكثيرون من أنّ الله تعالى خلق العالم في وقتٍ دون سائر الأوقات من غير مرجّح، وخصّص أفعال المكلّفين بأحكامٍ مخصوصةٍ من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك، وأنّ قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجِّحٍ، فليس من ترجّح الممكن بلا مرجّح، بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجّح. ونحن لا نقول بامتناعه فضلاً عن أن يكون امتناعه ضرورياً، وإلى هذا يستند عندنا اختلاف الكواكب ومواضعها وأوضاعها.

وأمّا الفلاسفة القائلون بأنّ الإيجاب دون الاختيار، فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب، بل يصرّحون باستنادها إلى أسبابٍ فاعلية لا اطّلاع لنا على تفاصيلها، ففي الجملة لم يقل أحدٌ ممن يعتدّ به بوقوع الممكن بلا سبب.

وذهب غير الجمهور إلى أنّ الحكم بامتناع الترجّح بلا مرجّحٍ كسبيٌّ، واستدلوا عليه بوجهين:

الأول: أنّ الإمكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن، ووقوع أحدهما بلا مرجّحٍ يستلزم رجحانه، وهما متنافيان.

وأجيب عنه: بأنّ التساوي بالنظر إلى الذّات إنّما ينافي الرجحان بحسب الذّات، وهو غير لازم.

فإن قيل: الترجّح إذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة أنّه لا ثالث.

قلنا: نفس المتنازع، لجواز أن يقع بحسب الاتفاق من غير سبب.

الثاني: أنّ الممكن ما لم يترجّح لم يوجد، وترجّحه أمرٌ حدث بعد أن لم يكن، فيكون وجوديّاً، ولا بدّ له من محل، وليس هو الأثر لتأخره عن الترجّح، فيكون هو المؤثر لعدم الثالث، فلا بدّ منه.

والجواب: أنّ الترجّح مع الوجود لا قبلَه؛ إذ لا يتصور رجحانُ الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سُلِّم فقيام ترجّح وجود الممكن أو عدمه بالمؤثر ضروريّ البطلان فما[1] ذهب إليه بعض المتأخرين مـماّ يرجع بالخلاف إلى الوفاق.

وحاصله: أنّ من يدَّعي الضرورية إنّما أراد أن هذا الحكم يحصل بنظرٍ قريب لا يتوقف على كبير تأملٍ، ومن يدعي الكسبيّة إنّما أراد في الجملة، كأن يقال: إنّ الحادث إذا حدث في الوقت المعيّن فالعقل لا يمنع صحة تقدِّمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقاتٍ أو تأخُّره عنه بساعات، فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلاً عن العدم المجوِّز يفتقر إلى مخصّص، وإلا كان أحد الأمرين المتساويين مساوياً لذاته راجحاً لذاته، وهو محالٌ ضرورةً، فتعيّن أن يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجّحٍ منفصل عن الحادث، وهو الفاعل المختار. انتهى. غير مفيد؛ إذ هو أول الوجهين السابقين، وقد علمت ردَّه، وأنّ قوله: «راجحاً لذاته» ممنوعٌ كما سبق.

الطرف الثاني: أنّ جماعة أنكروا امتناع وقوع الممكن بلا سبب، كدِيمَقْرَاطيسَ وأتباعه القائلين بجواز وقوعه بلا سبب، وأن وجود السماوات بطريق الاتفاق، فلا بدّ من

---

(١) جاء بعدها بخط غير واضح قوله: «مبتدأ»، وضرب فوقها بقوله: «حاشية».

التعرض لإيراد بعض شبهٍ استندوا إليها، وبيان ردّها لئلا يوردها على المسلمين بعض الشياطين، **فنقول**: ذكر الإمام لهم شبهاً فاسدةً تنبئ عن بضاعةٍ من العقول كاسدة:

منها: لو احتاج الممكن إلى مؤثرٍ فتأثيره فيه إمّا أن يكون حال وجوده وهو إيجادٌ للموجود وتحصيلٌ للحاصل، أو حال عدمه وهو جمعٌ بين النقيضين، أعني: العدم الذي كان والوجودَ الذي حصل.

والجواب: أنا نختار أنّ التأثير حال الوجود، فإن أريد بإيجاد الموجودِ الموجودَ بالوجود الحاصل بهذا الإيجاد فلا نسلِّم استحالته، كما في المقابل، فإنّ السواد القائمَ بالجسم الأسود بهذا السواد، وإن أُريدَ الموجودُ بوجود آخرَ سابق فلا نُسلِّم لزومه، فإنّ الوجود الحاصل بالتأثير مقارنٌ له.

وقد نختار أنّ التأثير حالَ العدم، ولا جمع بين النقيضين؛ لأنّ آن الأثر عقيب آن التأثير بناء على أنّ المؤثّر سابقٌ على الأثر بالزمان أيضاً، ومعنى الاستعقاب أن لا يتخلّلهما آن، فيكون التأثير آن عدم الأثر، ويكون معنى تأثيرِ المؤثّر في الممكن إخراجه إياه من العدم إلى الوجود.

ومنها: أنّه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثّر، وترجّحه بلا مرجّح لما وقع، واللازم باطلٌ بحكم الضرورة، كما في العطشان يشرب ماء أحد القدحين، والجائع يأكل أحد الرغيفين، والهارب من السبع يسلك أحد الطريقين، مع فرض التساوي وعدم المرجّح في الجميع.

والجواب: ـ بعد تسليم عدم المرجّح عند العقل أصلاً ـ أنّ هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب، وترجّحِ أحد طرفيه على الآخر بلا مرجّح، بل من ترجيح المختارِ أحد الأمرين المتساويين من غير مرجّح ومخصّص، وهو غير المتنازع.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح أمرٌ ممكنٌ وقع بلا سبب، وفيه المطلوب.

قلنا: ممنوع، بل إنّما وقع بالإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص.

ومنها: أنّه لو كان الممكن محتاجاً في وجوده إلى المؤثّر لاحتاج إليه في عدمه؛ لتساويهما، واللازم باطل؛ لأنّ العدم نفي محضٌ لا يصلح أثراً.

والجواب: أنّ العدم إن لم يصلح أثراً منعنا الملازمة، لجواز أن يتساوى الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن، لكن لا يحتاج العدم إلى المؤثّر؛ لعدم صلوحه لذلك، بخلاف الوجود، فإنّ المقتضي فيه سالمٌ عن المانع، وإن صلح أثراً منعنا بطلان اللازم، وهو ظاهر.

وتحقيقه: أنّه وإن كان نفياً صرفاً بمعنى أن ليس له شائبة الوجود العينيّ، لكن ليس نفياً صرفاً بمعنى أن لا يضاف إلى ما يتصف بالوجود، بل هو عدمٌ مضافٌ إلى الممكن الموجود، فيستند إلى عدم علّة وجوده، بمعنى احتياجِه إليه عند العقل، حيث يحكم بأنّه إنما بقي على عدمه الأصليّ أو اتصف بعدمه الطارئ بناءً على عدم علّة وجوده مستمراً أو طارئاً.

فإن قيل: العدم لا يصلح علّة؛ لأنّ العليّة وجوديّة لكونها نقيض اللّاعليّة العدميّة، فيفتقر إلى موصوفٍ وجودي، ولأنّه لا تمايز في الأعدام، فلا يصلح بعضها علّةً وبعضها معلولاً.

قلنا: مجرّد صورة السلب أو الصّدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكليّ عدمياً بجميع جزئياته، ولو سُلِّم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجوديّاً ـ وقد سبق مثل ذلك ـ، وعدم تمايز الأعدام ممنوع.

والتحقيق: أنّ تساويَ طرفي الممكنِ ليس إلّا في العقل، فالمرجّح لا يكون إلا عقليّاً، وعدم العلّة أو عدم الممكن ليس نفياً صرفاً، بل كلٌّ منهما ثابتٌ في العقل ممتازٌ عن الآخر، فيصلح أحدهما علّةً للآخر في حكم العقل، ولا يلزم منه صلوح علّته للوجود ليلزم انسداد باب إثبات الصّانع عزّ وجلّ؛ لأنّ ذلك إنّما يكون بحسب الخارج.

ومنها: أنّ الممكن لو احتاج إلى مؤثّر فتأثيره إمّا في ماهيّة الممكن أو وجوده أو موصوفيّته

بالوجود؛ إذ لا يقبل غير ذلك، والكلّ باطلٌ لما قدر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهيّة من أنّ الماهيّـة ماهية، والوجود وجود والموصوفيّة موصوفية، سواء وجد الغير أو لم يوجد، وأنّ حال الوجود لا تأثير فيه، وأنّ الموصوفيّة أمرٌ اعتباري لا تحقّق له في الأعيان.

والجواب: أنّ التأثير في الماهيّة بأن نجعلها متحقّقة لا بأن نجعلها ماهيّة، وفي الوجود الخاصّ بأن نجعله للماهيّـة لا بأن نجعله وجوداً.

ومنها: أنّه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن، أو احتاج الممكن إليه، لكان كلٌّ منهما أمراً ممكناً له مؤثر واحتاج، ويتسلسل. ولا يندفع بأنّ مؤثرية المؤثر أو احتياج الاحتياج عينه؛ لأنّ ذلك يمتنع في الأمور التي لها تحقّقٌ في الأعيان.

والجواب: أنّ كون المؤثّرية أو الاحتياج اعتبارياً لا ينافي كون المؤثّر مؤثّراً أو الممكن محتاجاً، على ما سبق غير مرة. وما يقال من أنّه لو جعل في العقل دون الخارج كان جهلاً؛ لانتفاء المطابقة، وأنّ كلاً منهما صفة قبل الأذهان، فيستحيل قيامها بالذهن.

فجوابه: أنّ عدم المطابقة للخارج إنّما يكون جهلاً إذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت، وأنّ الحاصل قبل الأذهان هو كون الشيء بحيث إذا تعقّله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثّرية أو الحاجة.

الطرف الثالث: الجمهور على أنّ وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء، لا أولوية لأحدهما على الآخر كما مرّ .

وقيل: العدم أولى بالممكن جوهراً كان أو عرضاً، زائلاً كان أو باقياً؛ لتحقّقه بدون تحقّق سبب يؤثر، ولحصوله بانتفاء شيءٍ من أجزاء العلّة التامّة للوجود المفتقرِ إلى تحقّق جميعها.

ورد: بأنّ الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلّة يستند عدمه إلى عدمها، ولا معنى لعدم المركب سوى أن لا يتحقّق جميع أجزائه، سواء تحقّق البعض أو لم يتحقّق، وهذا القدر لا يقتضي أولوّية العدم بالنظر إلى ذات الممكن، بمعنى: أن يكون له نوع اقتضاءٍ للعدم.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيّالة كالحركة والزمان والصوت، وصفاتها، بدليل امتناعِ البقاء عليها.

* [أدلة الجمهور كون الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن سواء]:

واستدل الجمهور بوجوه:

الأول: أنّه لو كان أحد الطرفين أولى بالممكن نظراً إلى ذاته، فمع تلك الأولويّة إمّا أن يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرفُ الأولى واجباً لذات الممكن، فلا يكون ممكناً، بل واجباً وممتنعاً، وهو محال، وإمّا أن يمكن؛ وحينئذٍ فوقوعه إمّا أن يكون بلا سببٍ يرجّحه فيلزم ترجّح المرجوح ـ أعني الطرف الغير الأولى ـ أو يكون بسببٍ يفيد رجحانه، فيكون وقوع الطرف الأولى متوقفاً على عدم ذلك السبب، فلا يكون أولى بالنظر إلى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب، وهو محال.

وأجيب: بأنّه لا يلزم من توقف الوقوع على أمرٍ توقف الأولويّة عليه حتى يلزم كونها غير ذاتيّة؛ وذلك لأنّ التقدير أنّ المراد بها رجحان ما لا إلى حدّ الوجوب.

الثاني: أنّ الممكن يقتضي تساويَ الوجودِ والعدمِ بالنظر إلى ذاته لما أنّ كلاً منهما لا يكون إلا بالغير، فلو اقتضى أحدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين، أعني: اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه.

وأجيب: بأنّا لا نسلِّم أنّ الممكن يقتضي تساوي الطرفين، بل لا يقتضي وقوعَ أحدهما، وهو لا ينافي اقتضاء أحدهما لا إلى حدّ الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالأولويّة.

الثالث: أنّه لو كان أحد الطرفين أولى بذات الممكن فإمّا أن يمكن زوال تلك الأولويّة بسببٍ أو لا، فإن أمكن لم تكن الأولويّة ذاتيّة لتوقُّفها على عدم ذلك السبب، ولأنّ ما بالذات لا يزول بالغير، وإن لم يمكن كان الطرف الأولى ضروريّاً كالذات الممكن، فلم يكن ممكناً بل واجباً إن كان هو الموجود، ممتنعاً إن كان هو العدم.

وأجيب: بأنّه لا يلزم من امتناع زوال أولويّة الوجود أو العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعُه فضلاً عن كونه ضروريّاً؛ لئلا يلزم وجوب الممكنِ أو امتناعهُ؛ وذلك لأنّه يجوز أن يقتضي ذات الممكن الوجودَ اقتضاءً ما لا إلى حدّ الوجوب والوقوع، ويقع العدم باقتضاء أسبابٍ خارجيّةٍ تنتهي إلى حدّ الوجوب والوقوع، أو بالعكس، وتكون الأولويّة الذاتيّة بحالها باقيةً غيرَ زائلة.

ولأجل ما أجيب به عن هذه الأوجه، بحث بعضُهم تفصيلاً فقال: «الذي يقتضيه النظر الصائب أنّه إن أريد بأولويّة الوجود أو العدم ترجّحه بالنّظر إلى ذات الممكن بحيث يقع بلا سببٍ خارج فبطلانه ضروريٌّ؛ لأنّه حينئذٍ يكون واجباً أو ممتنعاً، لا ممكناً».

فإن قيل: هذا إنّما يلزم لو لم يكن وقوع الطرفِ الآخرِ بمرجّحٍ خارجي.

قلنا: فيتوقف وقوع الطرف الأولى إلى عدم المرجّح الخارج. وإن أريد بالأولويّة كونه أقرب إلى الوقوع لقلّة شروطه وموانعه، وكثرةِ اتفاق أسبابه، فهذه أولويّةٌ بالغير لا بالذات، وهو ظاهر.

وإن أريد أنّ الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظه العقل وجد فيه نوعَ اقتضاءٍ للوجود أو العدم، لا إلى حدّ الوجود ليلزم كونه واجباً أو ممتنعاً فلا يلزم امتناعه.

* [في علة احتياج الممكن]:

الطرف الرابع: اختلف في علّة احتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى السبب المرجِّح:

ـ فعند الفلاسفة وبعض المتكلمين ـ واختاره البيضاوي ـ: هي الإمكان.

ـ وعند قدماء المتكلمين: هي الحدوث، بل قال بعضهم: هو معتمد أكثر المتكلمين.

ـ وعند بعضهم: هي الإمكان والحدوث معاً، بمعنى: أنّها[1] مركبةٌ منهما، على أنّ كلّ واحد منهما جزء لها.

(١) أي: العلة المذكورة.

ـ وعند بعضٍ آخر: هما الإمكان بشرط الحدوث.

* [أولاً: أدلة الفلاسفة]:

احتجت الفلاسفة على إثبات دعواهم بأنّ العقل إذا لاحظ كون الشيء غيرَ مقتضٍ للوجود أو العدم بالنّظر إلى ذاته، حكم بأنّ وجوده أو عدمه لا يكون إلا لسببٍ خارجٍ، وهو معنى الاحتياج، سواء لاحظ كونه مسبوقاً بالعدم أو لم يلاحظ، وعلى إبطال مذهبِ المخالف بأنّ الحدوث وصف الموجود متأخرٌ عنه؛ لكونه عبارةً عن مسبوقيّة الوجود بالعدم، والوجود متأخرٌ عن تأثير المؤثر، وتأثير المؤثّر متأخرٌ عن الاحتياج إليه، والاحتياج إليه متأخرٌ عن علّة الاحتياج وجزئها وشرطها، فلو كان الحدوث علّةً للاحتياج أو جزئها أو شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه.

ولـمّا وقف بعض المتكلمين على هذا عارضهم بقوله: سببُ الاحتياج هو الحدوث؛ لأنّ العقل إذا لاحظ كون الشيء مـمّا يوجد بعد العدم حكم باحتياجه إلى علّةٍ تخرجه من العدم إلى الوجود، وإن لم يلاحظ كونَه غير ضروريّ الوجود والعدم، ولا يجوز في تلك العلّة أن تكون الإمكان؛ لأنّه كيفية نسبة الوجود إلى الماهيّة، فيتأخر عن الوجود المتأخرِ عن التأثّير المتأخرِ عن الاحتياج إلى المؤثّر.

وأجيب: بأنّ هذه العليّة إنّما هي بحسب العقل بمعنى: أنّه يلاحظ الإمكان أو الحدوث، فيوجّه الاحتياج، لا بحسب الواقع ونفس الأمر.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الحق أنّ كلام الفريقين في الردِّ مغالطة، وأنّ ما اختاره المتأخرون من أنّ العلّة إمّا الإمكان أو الحدوث أحقّ بالاعتماد، وأمّا ما اعترض به عليه من أنّه لو كان علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الإمكان أو الحدوث، وهما لازمان للممكن والحادث، لزم احتياجهما حالة البقاء إليه، لوجوب دوام المعلول بدوام العلّة، واللازم باطل؛ لأنّ التأثير الصادرَ حينئذٍ من المؤثّر إمّا في الوجود، وقد حصل بمجرد وجود المؤثّر

فيلزم تحصيل الحاصل بحصولٍ سابق، وإمّا في البقاء، أو في أمرٍ آخر متجددٍ وهو تأثيرٌ في غير الباقي ـ أعني: الممكنَ والحادثَ ـ فيلزم استغناؤهما عن المؤثر. وفي كون الإمكانِ علّة الاحتياج فسادٌ آخر، وهو احتياج الممكنِ إلى المؤثّر حال عدمه السابق، مع أنّه نفي محض أزليّ لا يعقل له مؤثّر، فقد **أجيب** عنه: بأنّ معنى احتياجِ الممكنِ أو الحادث إلى المؤثّر توقف حصول الوجود له والعدم، أو استمرارهما على تحقّق أمرٍ أو انتفائه، بمعنى امتناعه بدون ذلك، وهو بمعنى دوام الأثرِ بدوام المؤثّر. وإذا تحقّق ذلك الأمر فاستمرار الوجود ـ أعني: البقاء ـ ليس إلّا وجوداً بالإضافة إلى الزمان الثاني، وصحة قولنا: «وجد فلم يبق ولم يستمر» لا تدل إلّا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود، ولا نزاع في ذلك.

فإن قلت: فما المختار من هذين الطريقين؟

قلت: لا شكَّ أنّ طريق الحدوثِ هي طريق جماهير أهل السنّة، وأنّ طريق الإمكانِ هي للحكماء، إلا أنّ السعد وابن السبكي والقاضي البيضاوي على ترجيح طريق الإمكان، وسيأتي في قوله: «وجائز في حقّه ما أمكنا» جنوح إليه، واحتجّ له بأنّها تستلزم دوام احتياجِ الممكن إلى المؤثّر ضرورة استواء طرفي وجودِه وعدمِه على الدوام المستلزم للاحتياج للمرجِّح، بخلاف طريق الحدوث اللازم له استغناءُ الحادثِ عن المحدث بعد الحدوث ضرورة أنّه الإخراج من العدم إلى الوجود، وقد انقطع بمجرد الوجود.

وأجيب: بلزوم دوام الاحتياج ضرورة أنّ شرط بقاءِ الجوهر تعاقب الأعراض عليه، وهي دائمة التجدد، فيلزم أنّ الجوهر في وجوده دائم الافتقار إلى الموجِد كما علم مما مرّ آنفاً.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الحقّ أن الطُرق الأربعةَ موصلةٌ إلى العلم بالصّانع، وأنّها إمّا أن تعتبر في الذّوات أو في الصفات، فتكون حينئذٍ الطرقُ الموصلة ثمانية، من ضرب أربعةٍ في اثنين، أو العكس، وإن أسقط منها طريق الإمكان بشرط الحدوث لرجوعه في الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الإمكان والحدوث، سقط من الثمانية طريقان، فالباقي ستة طرقٍ، وهو ملحظ الفخر في «أربعينه» حيث عدَّها كذلك، وإن أُسقط منها

طريق التركيب من الحدوث والإمكان شطراً وشرطاً لتركبهما من طريقي الحدوث والإمكان، كانَ الباقي أربعةَ طرقٍ، وهو ملحظه في «معالمه» حيث عدّها كذلك.

فإن قلت: فهل ينبني على طريقي الإمكان والحدوث فائدةٌ غير ما مرّ؟

قلت: قال بعضهم: نعم، هي أنّه على أنّ علّة احتياج الممكن إلى المؤثّر إمكانه يلزم أن يحتاج العدم السابق في استمراره فيما لا يزال إلى الفاعل، ولا يلزم من احتياجه إليه أن يكون موجوداً، بل بمعنى أنّه قادرٌ على إزالته بأن يجعل في مكانه الوجود، ولا يلزم أن يحتاج على بقية الطرق إفراداً أو تركيباً، وأمّا العدم الثابت للعالم في الأزل، فليس بممكنٍ الإمكان الخاصّ حتى يحتاج إلى فاعل، بل هو واجب، وأمّا العدم الطارئ ـ أعني: اللاحق للممكن بعد وجوده ـ فمحتاجٌ إلى المؤثّر على الطريقين. فليتأمل.

وأنّه على طريق الاستدلال بالإمكان المجرَّد، يلزم تأخر العلم بحدوث العالم عن العلم بثبوت الصّانع، وعلى طريق الاستدلال بالحدوث إفراداً أو تركيباً، يلزم أن يتقدم العلمُ بحدوث العالم على العلم بثبوت الصانع.

وبيّنه بأنّا إذا حقّقنا أنّ العالم ممكنٌ بذاته، ويدل على ذلك افتقارُه، وأنّ كلّ ممكن بذاته من حيث هو هو قابل للوجود والعدم، فالوجود له ليس من ذاته، وكلّ ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره، ثمّ ذلك الغير لابدّ وأن يكون الوجود لذاته، وإلا لزم أن يفتقر إلى ما افتقر إليه العالم، ودار أو تسلسل على ما مرّ بيانه في حدوث العالم، ويأتي في قدم الصانع، فثبت بهذا العلم بموجودٍ واجب لذاته مؤثّر في العالم، فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع، لكن مع احتمال أن يكون صانعاً باللّـزوم الذاتي، فلا يكون العالم حادثاً بل قديماً كما تقول الفلاسفة، واحتمال أن يكون صانعاً بالاختيار فيكون العالم حادثاً، فيحتاج إلى دليلٍ آخر لإثبات حدوث العالم؛ لتتميّز عن الفلسفيّ المشارك لك في إثبات الصّانع إذا لم تهتد إلى الحدوث المنفرد أنت عنه بالهداية إليه.

فتقول: صانع العالم إمّا أن يكون أوجده على وجْهِ التعليل أو الطّبع أو الاختيار؛ إذ جهات التأثير منحصرةٌ في هذه الثلاثة، فإنّ كلّ مؤثّرٍ لا يخلو إمّا أن يصح منه الترك أو لا، **الأول** هو الفاعل المختار، **والثاني** إمّا أن يتوقّف تأثيره على وجود شرطٍ وانتفاء مانعٍ أو لا، **والأول** الطبيعة، **والثاني** العلّة، ثمّ نقول: لا جائزٌ أن يكون تأثير صانع العالم فيه بطبعٍ ولا بعلّة؛ لأنّ ما تأثيره كذلك لا يجوز أن يخصّص مثلاً عن مثل ضرورة امتناع اختلاف معلولِ العلّة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة، وصانع العالم قد خصّص مثلاً عن مثل، فتعيّن أن يكون فاعلاً بالاختيار.

فتأخذ من هذا قياساً منتجاً لمطلوبك، **فتقول**: العالم موقَع بالاختيار، وكلّ موقَعٍ بالاختيار فهو حادث، فالعالم حادث، أمّا أنه موقع بالاختيار فلما علمت من إبطال التأثير بالعلّة والطبيعة، وأمّا أنّ كلّ موقع بالاختيار حادثٌ؛ فلأنّ اختيار وجوده مستلزمٌ سبْقَ عدمه، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وتعلق الإيجاد بها لا يصحُّ كونُه مشمولاً للعدم. فأنت ترى كيف تأخّر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصّانع، فاتضح الفرقُ بينهما وبين غيرها. انتهى مع تلخيصٍ شديد.

وأقول: أنت إذا تأملت وجدت المتأخر إنّما هو العلم بحدوث العالم حدوثاً زمانيّاً عن العلم باختيار صانعه، لا عن العلم بثبوت صانعه. فليتأمل.

فإن قلت: كلام النّظم يجري علي أيّ الطرق؟

قلت: هو إلى طريق الإمكان المجرّد أقرب.

* [في ماهيّة الممكن]:

خاتمة:

بعد الاتفاق على أنّ وجود الممكن بالفاعل، اختلفوا في ماهيّته، فذهب المتكلمون ـ وجزم به صاحب «جمع الجوامع» ـ إلى أنّها مجعولةً، بمعنى أنّ كلَّ ماهيةٍ بجعل الجاعل مطلقاً، أي: بسيطة كانت أو مركبة.

* [الخلاف في مجعولية الممكن]:

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنّها ليست بجعل الجاعل مطلقاً، بمعنى أن شيئاً منها ليس مجعولاً.

وذهب بعضهم إلى أنّ المركبات مجعولة دون البسائط.

* [أدلة المتكلمين القائلين بأنها مجعولة مطلقاً]:

استدل المتكلمون بوجوه:

الأول: أنّ كلاً من المركّبة والبسيطة ممكنٌ؛ لأنّ الكلام فيه، وكلّ ممكن محتاج إلى الفاعل، لما مرّ من أنّ علّة الاحتياج هي الإمكان، وهو ذاتيّ لها.

واعترض: بأنّ الإمكان نسبة، فتقتضي التعدد في البساطة، فلا تكون الماهيّة البسيطة من مشمولات المجعولية.

وأجيب: بأنّ الإمكان ليس شعبةً من أجزاء الماهيّة حتى يختص بالمركبة، بل من الماهيّة ووجودها؛ لكونه عبارةً عن عدم ضرورةِ الوجود والعدم، فمع قطع النّظر عن الوجود لا يعقل عروض الإمكان للماهيّة بسيطةً كانت أو مركبة، ومع ملاحظته يتصوّر عروضه لهما، ومعنى كونِ الإمكان ذاتياً للماهيّة أنّها في نفسها بحيث إذا نسبها العقل إلى الوجود يَعْقِل بينهما نسبةً هي الإمكان، وهذا المعنى كافٍ في الاحتياج إلى الفاعل.

وقد أجيب أيضاً: بأنّه لو لم تكن البسيطة مجعولةً لم تكن المركبة مجعولة؛ لأنّه إذا تقرّر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل، تقرّر المركب ضرورة.

لا يقال: يجوز أن يكون لكلّ جزءٍ تقرّر، وبتوقف تقرُّر المركب على تقرر المجموع كما تقولونه في مجموع التصوّرات، وتصوّر المجموع؛ لأنّا نقول: الفرق بين مجموع التصوّرات تصوّر المجموع بحسب الخارج غير معقول، وإنّما ذلك بحسب العقل بأن يتعلّق بالأمور المتعدّدة تارةً تصورات متعدّدة، وتارةً تصوّر واحد من غير ملاحظة التفاصيل.

وأجيب عن هذا الوجه: بأنّ معنى احتياج الممكن إلى الفاعل أنّ وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل.

الثاني: أنّ الفاعل لا بدّ أن يؤثر في الماهيّة ويجعلَها تلك الماهيّة في الخارج حتى يتحقّق الوجود،لأنّ ذات المعلولِ عند اقتضائها الوجود من الفاعل لا يجوز أن تكون حاصلة في الخارج بكمالها، بل لا بدّ أن يبقى شيءٌ منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية، وإلا لكان المعلول متحققاً سواء تحقّق الفاعل أو لا، فلا يكون للفاعل تأثير فيه، ولا له احتياج إلى الفاعل.

وأجيب عن هذا أيضاً: بأنّه لا يدل إلّا على أنّ ماهيّة المعلول لا تكون حاصلة متحقّقة بدون الفاعل، والحصول والتحقّق هو الوجود، وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها إلى الفاعل، ولا تأثيرٍ له فيها.

الثالث: أنّه لا تقرّر للماهيّة في الخارج بذاتها، فيكون تقرّرها فيه بالفاعل ضرورة، ولا معنى لمجعولية الماهيّة سوى هذا.

وأجيب عنه أيضاً: بأنّه إن أريد بالتقرّر التحقّق والثبوتُ فهو الوجود، وإن أريد كون الماهيّة في نفسها تلك الماهيّة في الخارج، فلم يأتوا بما يدلّ على أنّ ذلك بالفاعل.

إذا علمت هذا علمت أنّ الوجوهَ الثلاثةَ على تقدير تمامها لا تفيد إلا كون حصولِ الوجود لها، واتصافها به بالفاعل، وأما استدلالهم بأنّه لا نزاع في أنّ للعلّة جعلاً وتأثيراً في الممكن، فالمجعول إمّا الماهيّة أو الوجود، أو اتصاف الماهيّة بالوجود، أو انضمام بعضها إلى بعض في المركب خاصّة، وكلٌّ من الأمور الأربعة ماهيّة من الماهيّات، فيكون المجعول هو الماهيّة، فقد أجيب عنه: بأنّ النزاع إنّما هو في الماهيّات التي هي حقائق الأشياء، لا فيما صدقت هي عليه من الأفراد، وما ذكر إنّما اقتضى أن يكون المجعول ذلك البعض الذي هو من أفراد ماهيّة الإنسان مثلاً، والوجود الخاصّ الذي هو من أفراد ماهيّة الوجود، وكذا الاتصاف والانضمام.

* [أدلة القائلين بعدم مجعولية الماهية مطلقاً]:

واستدل القائلون بعدم مجعولية الماهيّة بأنّ كونَ الإنسان إنساناً لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم أن لا يكون الإنسان إنساناً على تقدير عدم الفاعل، وهو محال.

وأجيب عنه: بأنّه إن أريد أنّه يلزم أن يكون الإنسان ليس بإنسانٍ بطريق السلب، فلا تُسلَّم استحالتُه، فإن عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجودُ وتبقى الماهيّة معدومةً، فيكذبُ الإيجاب ويصدق السلب، وإن أُريد بطريق العدول بأن يتقرر الإنسان في نفسه بحسب الخارج، ويكون لا إنساناً، فلا نُسلِّم لزومه، فإنّ عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الإنسان حتى يصلح موضوعاً للإيجاب.

هذا وقد قال بعض العلماء: لا يخفى أن مجعولية الماهيّة الممكنة فُسّرت تارةً باحتياجها إلى الفاعل في وجودها الخارجيّ ووجودها الذهنيّ، وفسّرت تارة بأنّها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجيّ فقط.

إذا تقرَّر هذا نقول: الموافق أنّ المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل، و قد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعمّ الجزء، كلاهما بالنِّسبة إلى الممكن من العوارض، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهيّة كزوجيّة الأربعة، حتى لو تصوّرنا أربعة ليست بزوجٍ لم تكن أربعة، ومنها ما يكون من لوازم الـهُويّة كتناهي الجسم وحدوثه، حتى لو تصوَّرنا جسماً ليس بمتناهٍ أو ليس بحادث كان جسماً، ولا خفاء في أنّ احتياج الممكنِ إلى الفاعل في المركب والبسيط جميعاً من لوازم الـهُويّة دون الماهيّة، وأنّ الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهيّة المركب دون البسيط؛ إذ لا يعقل مركبٌ لا يحتاج إلى الجزء.

فمن قال بمجعولية الماهيّة مطلقاً ـ أي: بسيطةً كانت أو مركبة ـ أراد أنّ المجعولية تعرض للماهيّة في الجملة ـ أعني: الماهيّة بشرط شيء ـ وهي الماهيّة المخلوطة، ومرجعها إلى الهويّة، وإن لم تعرض للماهيّة من حيث هي، ويحتمل أن يريد أن يعرض للماهيّة من حيث هي المجعوليةُ في الجملة، أي: بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن بمعنى الاحتياج إلى الفاعل.

ومن قال بعدم مجعوليّة الماهيّة أصلاً، أراد أنّ الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهيّة بل من عوارض الهويّة.

ومن فرّق بين المركبة والبسيطة أراد أنّ الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهيّة المركب دون البسيط، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنّظر إلى الهويّة، دافع للنزاع وإن صلح محملاً لتلك الأقوال، فإنّ من المعلوم المقرّر أن ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة إلى ماهيّة الممكن، وآخر بالنسبة إلى وجوده حتى تكون الماهيّة مجعولة كالوجود، وأن ليس للماهيّة تقرّر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط، بل أثر الفاعل مجعولية الماهيّة، بمعنى: صيرورتها موجودة، على أنّ من المحقّقين من ذهب إلى أنّ الصواب أن يقال: معنى قولهم: الماهيّات ليست مجعولةً أنّها في حدّ أنفسها لا يتعلّق بها جعل جاعل، وتأثير مؤثر، فإنّك إذا لاحظت ماهيّةَ السَّواد ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل؛ إذ لا مغايرة بين الماهيّة ونفسها حتى يتصوّر توسُّط جعل بينهما، فتكون إحداهما مجعولةً لتلك الأخرى، ولذا لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود، بمعنى: جَعْلُ الوجود وجوداً، بل تأثيره في الماهيّات باعتبار الوجود، بمعنى أنّه يجعلها متصّفة بالوجود، لا بمعنى أنّه يجعل اتصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج، فإن الصَّابغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنّه لا يجعل الثوب ثوباً والصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متصفاً بالصِّبغ في الخارج، وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثانياً في الخـارج، فليست الماهيّات في أنفسها مجعولةً، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيّات في كونها موجودةً مجعولةٌ، وهذا المعنى مما ينبغي أن لا ينازع فيه، ولا منافاة بين نفي المجعولية مطلقاً عن الماهيّات بالمعنى الذي ذكرناه أوَّلاً، وبين إثباتها لها بما بيّنا آنفاً أنّه الحقّ.

قال: «ومن ذهب إلى أنّ المركباتِ مجعولةٌ دون البسائط، فإن أراد بالمجعوليّة أحد المعنيين، فالفرق باطل؛ لأنّ المجعولية بمعنى جعل الماهيّة موجودةً ثابتة لهما معاً، وإن أراد كما هو الظاهر من كلامهم أنّ ماهيّة المركب في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن وجودها، محتاجة

إلى ضمّ بعض أجزائها إلى بعض، وهذا الاحتياج الذاتيّ لا يتصوّر في البسيط، فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود، والحاجةِ إلى التأثير، وفي نفي المجعوليّة بحسب الماهيّة، ويتمايزان بأنّ المركب مجعولٌ في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن وجوده دون البسيط، كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة». انتهى.

فإن قلت: ذكر هذه الماهيّة في مبحث انتفاء شيئية المعدوم أولى؛ لتفرُّع كون الماهيّات مجعولةً على القول بأنّ المعدوم ليس بشيء، ومقابله على أنّ المعدوم شيء.

قلت: مجرَّد ثبوت مناسبته لها بذلك المبحث لا يمنع ثبوتَ مناسبته لها بمبحث احتياج الممكنِ في حدوثه إلى الفاعل، بل هذه المناسبة أتمّ، فهي أولى.

فإن قلت: فهل جهل هذه المسألة مخلٌّ بالإيمان؟

قلت: بل هي مما ينفع علمه.

*** [تعريف الماهية]:**

فإن قلت: فما الماهيّة؟

قلت: قال بعض المحققين: الماهيّة لفظةٌ مشتقّة من «ما هو»؛ ولذا قالوا: ماهيّة الشيء: ما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو»، كما أنّ الكميّة ما به يجاب عن السؤال بـ«كم هو»، ولا خفاء في أنّ المراد «ما هو» الذي لطلب الحقيقة دون الوصفِ أو شرحِ الاسم، وتركوا التقييد اعتماداً على أنّه المتعارفُ، واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهيّة؛ كيلا يلزم التعريف بالمساوي خفاءً وجلاء.

ومن القوم من صرّح بالقيد، فقال: «الذي يُطلب به جميعُ ما به الشيء هو هو»، وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك بعينه معنى الماهيّة، وأنّ هذا التفسير لفظيٌّ فلا دور.

وقد يُفسّر: «بما به الشيء هو هو»، ويشبه أن يكون هذا تحديداً؛ إذ لا يتصوّر لها مفهوم سوى هذا.

وزعم بعضهم أنّه صارف عن العلّة الفاعليّة، وليس كذلك؛ لأنّ الفاعل ما به يكون الشيء ذلك، فإنّا نتصور حقيقّة المثلث وإن لم نعلم له وجوداً ولا فاعلاً، وبالجملة فمبنى هذا التفسير على أنّ نفس الماهيّة ليست بجعل الجاعل كما مرّ، فلذا أخّرت بيانَها عنه.

ثمّ الماهيّة إذا اعتبرت مع التحقّق سمّيت ذاتاً وحقيقة، فلا يقال: ذاتُ العنقاءِ ولا حقيقته، بل ماهيّته أي ما يتعقّل منه، وإذا اعتبرت مع التشخص سمّيت هويّة.

وقد يُراد بالهويّة التشخّص، وقد يُراد بها الوجود الخارجيّ، وقد يراد بالذّات ما صدقت عليه الماهيّة من الأفراد. انتهى.

* [في اعتبارية الوجوب والإمكان والامتناع]:

تذييل:

الامتناع اعتبارٌ عقليّ، وكذا الوجوب والإمكان عند المحققين؛ لأنّ الوجوب مثلاً لو كان موجوداً لكان واجباً ضرورة أنّه لو كان ممكناً لكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته، فلم يبق الواجب واجباً، وهو محالٌ لامتناع الانقلاب، والواجب ما له الوجوب فينتقل الكلام إلى وجوبه، ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معاً، وهو محال، وكذا القول في الإمكان.

ولما كان هذا الدليل بعينه جارياً في الوجود، والبقاء، والقدم، والحدوث، والوحدة، والكثرة، والتعيُّن، والموصوفية، واللزوم ونحوِ ذلك، جعله في «التلويحات» قانوناً كليّاً.

لا يقال: نحن قاطعون بأنّ الباري تعالى موجود وواجب ومتعيّن وواحد وقديم وباقٍ في الخارج لا في الذهن فقط، وكذا إمكان الإنسان وحدوثه ونحوُ ذلك؛ لأنّا نقول: هذا لا يفيد كون الوجوبِ والإمكانِ وغيرهما أموراً متحقّقة في الخارج، لها صورٌ عينيّة قائمة بالموضوعات كبياض الجسم؛ لأنّ معنى قولنا: الباري تعالى واجب الوجود في الخارج، أنّه بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود حَصَل له معقول هو الوجوب، ومعنى قولنا: الإنسان

ممكن، أنّه إذا نسبه العقل إلى الوجود حصل له معقول هو الإمكان، ومعنى قولنا: الشيء متعيّن أو واحدا أوكثير، أو قديم أو حادث في الخارج أنّه بحيث إذا نسبه العقل إلى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الإيجاب لا السلب. والله الموفق.

فإن قلت: أطنبت في هذا المقام!

قلت: نعم، لأُحرِّك بما ذكرته نفوساً ألفت الجمود، وأذهاناً مالت ميزان استصباحها إلى الجمود، فإنّ هذا المبحث عليه مدار العقائد، وهو من الفنّ أشرف المقاصد.

* * *

وفُسِّر الإيمانُ: بالتَّصديق ... والنّطق فيه الخلف بالتّحقيق

ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار أصل متعلَّق مفهومهما من مباحث علم الكلام، وباعتبار عوارضهما من مباحث الفقه؛ ولذا يذكران في الفنين، ويبحث عنهما أهلهما بالاعتبارين.

واختلف صنع المتكلمين في وضعهما، فمنهم من يؤخّر مباحثهما عن الإلهيات والنبوّات والسمعيّات؛ لكونهما متعلّقهما، ومنهم من يقدّمُهما ضرورة بحث الخائض في تلك المذكورات عنهما، وترجّح عنده هذا الطريق فقدّمهما، ثمّ بدأ بالإيمان لأصالته وتبعية الإسلام له، وإن جاء في حديث جبريل الطويل ـ كما يأتي نقله ـ تقديم الإسلام نظراً لأهمية متعلّقاته، وهي الأعمال، بعد حصول التصّديق، فقال: (**وفُسِّر**) بالبناء للمفعول ـ أي: حُدَّ ـ عند جمهور الأشاعرة والماتريدية (**الإيمان**)، إفعال، أصله إإمان بهمزتين مكسورة فساكنة، أبدلت الثانية لسكونها من جنس حرف حركة ما قبلها كما تقتضيه القاعدة في ذلك، ففعله أفعل، مثل: أكرم إكراماً، لا فاعل وإلّا لجاء مصدره على الفعال والمفاعلة، إمّا للتعدّية بحسب الأصل كأنّ المؤمن المصدّق جعل الغير آمناً من تكذيبه ومخالفته، وإمّا للصّيرورة كأنّه صار ذا أمنٍ من أن يكون مكذوباً، وقد يُعدَّى بالباء؛ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وباللام؛ لاعتبار معنى الإذعان والقبول لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦].

وهو في **اللغة**: التصديق، سواء كان الـمصدَّق به معيّناً أو مجملاً، عامّاً أو خاصّاً، حقّاً أو باطلاً، كان بالقلب فقط أو باللّسان فقط أو بهما، وملخصه أنّه أخذ الشيء صادقاً.

والصدّق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم؛ فلهذا يقع تعليقه بالشيء باعتباراتٍ مختلفة، مثل: آمنت بالله، أي: بأنّه واحدٌ متصّفٌ بما يليق، منزّه عمّا لا يليق، وآمنت بالرسول عليه الصلاة والسلام، أي: بأنّه مبعوثٌ من الله تعالى، صادقٌ فيما جاء به، وآمنت بملائكته

عليهم الصلاة والسلام، أي: بأنّهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون، لا يتصفون بذكورةٍ ولا بأنوثةٍ، ليسوا بنات لله تعالى ولا شركاءه، وآمنت بكتبه وكلماته، أي: بأنّها منزلةٌ من عند الله تعالى صادقةٌ فيما تضمّنته من الأحكام، وآمنت باليوم الآخر، أي: بأنّه كائنٌ ألبتة، وآمنت بالقدر، أي: بأنّ الخير والشرّ بتقدير الله تعالى ومشيئته، وإن رجع الكل إلى القبول والاعتراف.

وأمّا في العرف ففسره من سبق ذكرهم **(بالتصديق)** أي المعهود شرعاً، وهو تصديق محمد ﷺ فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة أي فيما اشتهر كونُه من الدين، بحيث يعلمه العامة من غير افتقارٍ إلى نظرٍ واستدلال، وإن كان في أصله نظريّاً كوحدة الصّانع عزّ وجل، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر ونحو ذلك، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ويشترط التفصيلُ فيما يلاحظ تفصيلاً كالإيمان بجمعٍ من الأنبياء مثل آدم ومحمّد، وجمعٍ من الملائكة كجبريل وعزرائيل حتى لو لم يصدّق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها، وبحرمة الخمر عند السؤال عنه، كان كافراً، ولا يكفي لوجوب الإيمان بالشيء المعيّن مجرَّد ثبوته، بحيث يكون إنكاره كفراً، بل لا بُدّ لهذا الفرض من تواتر وجوده حتى يبلغ حدَّ القطع. والإيمان التفصيليّ أكمل من الإيمان الإجماليّ وإن اتحدا في مجرد اتصاف محليهما بأصل الإيمان.

واعلم أنّه ليس المراد من التصديق هنا أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعانٍ وقبولٍ لما وقع فيه، وإلّا لزم أن يكون كلّ عالمٍ بصدقه عليه الصلاة والسلام مؤمناً، وليس كذلك، فإنّ كثيراً من الكفار كانوا عالمين بصدقه كما يشهد به: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، بل المراد منه هنا: الإذعان والقبول لما وقع فيه من ذلك، والانقياد له وسكون النّفس إليه، واطمئنانها به وقبولها لذلك، بترك التكبّر والعناد، وبناء الأعمال عليه بحيث يصحّ أن يطلق عليه اسم التسليم على ما صرّح به الغزالي.

فإن قلت: فهل هو قسيم التصوّر حيث يقول علماء الميزان في أوائله: العلم إمّا تصورٌ وإمّا تصديق.

قلت: قال في «التلويح»[(1)]: «ولقد طال النزاع بين المصنّف ـ يعني: صدرالشريعة ـ وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان، وأنّه التّصديق الذي قسّم العلمُ إليه وإلى التصوّر في أوائل المنطق أو غيره، ويجب أن يعلم أنّ معناه هو الذي يقال له بالفارسيّة كرويدن، وهو المراد بالتّصديق في المنطق على ما صرّح به ابن سينا، وحاصله إذعانٌ وقبولٌ لوقوع النّسبة أو لا وقوعها، وتسميته تسليماً زيادة توضيحٍ للمقصود، وجعله مغايراً للتصديق المنطقيّ وهم». انتهى.

وأقول: بعض المحقّقين جزم بأنّ الإذعان أمر آخر، ورأى التصديق كما يؤخذ من قولنا: «بل المراد منه ..إلخ». بصادق التأمّل، فالتوهّم تحامل، فتأمّله.

فإن قلت: فهل هذا التصديق المنطقيّ هو اللغويّ؟

قلت: قال في «شرح المقاصد»: «أنّ ابن سينا صرّح بأنّ التصديق المنطقيّ الذي قسّم العلم إليه وإلى التصوّر، هو بعينه اللغويّ الـمعبّر عنه بالفارسيّة بكرويدن المقابل للتكذيب». انتهى. وسيأتي عنه أنّ الإيمان لم ينقل عن معناه اللغويّ وإنّما اعتبر فيه شرعاً زيادة قيود.

فإن قلت: التصديق المنطقيّ شاملٌ لليقينيّ والظنّي، والمطلوب في الإيمان القطع، فلا يكون عينه!

قلت: إن أردت بالقطع عدم تجويزِ النقيض حالاً ومآلاً فممنوع إرادة طلبه للمحقّقين، وإن أردت به الجزم الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل حالاً فلا ينافي الظنّ بل يجامعه، ولا شكّ أنّه يكتفى به حيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض، على ما ذكره صاحب «المواقف» مع بتّه القول بأنّه لا بُدّ في الإيمان من التصديق والإذعان.

---

(١) (١: ٣٧٠).

وما نقل عن السعد من تصريحه بأنّ المعنى المعبّر عنه بكرويدن أمرٌ قطعيّ فلا يجامع الظنّ، غير صحيح؛ لعدم ثبوته، بل الثابت عنه التصريح بأعميته من العلم ومن الظنّ، كما يأتي تحريره.

فإن قلت: فقد قال في «شرح المقاصد»: «أنّ التصديق يخالفه التكذيب وينافيه التوقُّف والتردُّد»، فهذا تصريحٌ باعتبار القطع فيه.

قلت: أراد بالتوقف والتردّد عدم الجزم الحالي؛ إذ لا يعتدّ به إلّا إذا كان جزماً حاليّاً خالياً عن التوقف والتردّد. فتأمل.

فإن قلت: فهل هو من مقولة الفعل أو الانفعال؟

قلت: ذهب جماعةٌ إلى أنّه من مقولة الأفعال الاختياريّة، ثمّ منهم من فسّره بأنّه ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، والرّبط أمرٌ كسبي يحصل باختيار المصدِّق؛ ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، ويقع به التكليف، ومنهم من فسّره بأنّه أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارٍ لم يكن تصديقاً، ويأتي بسطه.

وذهب جماعةٌ إلى أنّه من مقولة الكيفيّات النّفسانيّة والإدراكات، وهذا ما جزم به السَّعد فإنّه قال: إنّا لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانِه وقبولِه وإدراكه لهذا المعنى ـ أعني: كونَ المتكلم صادقاً، من غير أن يتصوّر هناك فعل وتأثير من القلب، ويقطع بأنّ هذا كيفيّة للنّفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها.

فغاية الأمر أنّه يشترط فيما اعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به، وأمّا أنّ هذا فعلٌ وتأثيرٌ من النّفس لا كيفيّةٌ لها، وأنّ الاختيار يعتبر في مفهوم التصديق اللغويّ فممنوع، بل معلوم الانتفاء قطعاً، ولو كان الإيمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صحّ الاتصاف به حقيقةً إلا حال المباشرة والتحصيل، كما

لا يخفى على من يعرف استعمالات أسماء الفاعلين وإطلاقاتها باعتبار صفاتها وأفعالها، وما وقع في كلام كثيرٍ من عظماء الملّة وعلماء الأمّة من التعبير بالعلم والمعرفة والاعتقاد مكان التصديق ينبغي حمله على العلم التصديقيّ بالمعنى الأعم على ما مرّ بيانه.

ولا شكّ أنّ التصديق من جنس الإدراكات والاعتقادات لكنّه في الإيمان مشروطٌ بقيودٍ وخصوصّياتٍ كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار، وقد وقع في كلام أمير المؤمنين والدِ سبطي سيد المرسلين ﷺ «أنّ الإيمان معرفةٌ والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق»[1].

وذهب جماعةٌ كإمام الحرمين والرازي إلى أنّه من جنس كلام النّفس، وكلام النفس غير العلم والإرادة، ولا يحسن عدّه خلافاً، فإنّ الذهاب إلى أنّه كلام النّفس لا يكفي في دفع المطالبة ببيان أنّه من أيّ نوعٍ من أنواع الأعراض، ومن أيّ مقولةٍ من المقولات العشر، ولا محيص لهم سوى تسليم أنّه من الكيفيّات النّفسيّة الحاصلة بالاختيار، الخالية عن الجحود والاستكبار.

قيل: وليت شعري أنّه إذا لم يكن من جنس الإدراكات والاعتقادات، فما معنى تحصيله بالدليل أو التقليد؟ وهل يعقل أن تكون ثمرة النّظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد؟ على أنّ كلام النفس ليس بمتعيّنٍ أن يكون علماً أو إرادة، بل كلّ ما يحصل في النّفس من حيث يُدل عليه بعبارةٍ أو إشارةٍ أو كتابة، فهو كلام النفس سواء كان علماً أو إرادةً أو طلباً أو إخباراً أو استخباراً، وغير ذلك.

فإن قلت: نحن لا نشكّ أنّ الإيمان مكلّفٌ به، وكلّ ما هو كذلك يجب أن يكون مقدوراً اختياريّاً على ما هو مقررٌ في الأصول الفقهيّة، فلا يستقيم بتُّ القول بالكيفيّة لفقدهما فيها!

---

(١) «تفسير الألوسي» (١: ١١٤).

قلت: أجيب عنه بأنّه ليس معنى كونِ المأمور به مقدوراً اختياريّاً أنّه يكون ألبتّةَ من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الأعيان الخارجيّة دون الاعتبارات العقليّة، بل بمعنى أن يصحَّ تعلق قدرةِ المكلّف به، وحصوله بكسبه واختياره، سواء كان هو في نفسه من الأوضاع والهيئآت كالقيام والقعود، أو الكيفيّات كالعلم والنّظر ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، والانفعالات كالتسخن والتبرّد، أو الحركات والسكنات، أو غير ذلك كالصّلاة، أو الترك كالصوم إلى غير ذلك، ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الأمور لا مجرّدَ إيقاعها، فكون الإيمان مأموراً اختياريّاً مقدوراً مثاباً عليه لا ينافي كونَه كيفيةً نفسانيّةً يكتسبها المكلّف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته.

على أنّه لو لَزِم كون المأمور به هو الفعل بمعنى: التأثير على ما وقع التصريح به في كلام البعض، جاز أن يكون معنى الأمرِ إيقاعه واكتسابه كما في سائر الواجبات.

فإن قلت: اعتبارك الاختيارَ في حصول التّصديق اللّغويّ، وكون التّصديق الحاصل بدونه ليس بإيمان يدلُّ على أنّ تصديق الملائكة عليهم الصلاة والسلام بما ألقي عليهم، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما أوحي إليهم، والصّديقين بما جمعوه من النّبيّ ﷺ مكتسبٌ كلّه بالاختيار.

قلت: نعم، على أنّ بعض المتأخّرين ذهب إلى أنّ الملائكة ليسوا مكلّفين بالإيمان؛ لحصوله لهم بالضرورة كالعلم ببقيّة أحكام الألوهيّة.

نعم، الحقّ فيمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النّبيّ ﷺ فصدّقه قهراً الاكتفاء بذلك، ولا يطالب بابتداء تصديقٍ اختياريّ؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل. نعم يطالب بالبقاء عليه وعدم مقابلته بالردّ والاستكبار.

فإن قلت: فهم ممّا سبق أنّه لا منافاةَ بين العلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق، وإذا كان الأمر على ما ذكرت فما بال علمائنا أطبقوا على فساد ما ذهب إليه الشيعة وجهم بن صفوان،

وأبو الحسين الصالحي من القدريّة وإن كان يميل إليه الأشعري؛ من أنّ الإيمان هو معرفة جميع ما عُلِمَ مجيء محمد ﷺ به من الدّين بالضرورة.

قلت: لقيام قرينةٍ عندهم مانعةٍ من حمل المعرفة على ما يعمّ مطلقَ التَّصديق، معيِّنة لإبقائها على معناها؛ وذلك لأنّهم أوجبوا المعرفة بالدليل التفصيليّ، وحكموا على العوامّ بالكفر، على ما صرّح به أبو هاشم الجبائي.

فإن قلت: وأيّ فرقٍ بينها وبين التصديق؟

قلت: على ما مرّ من اختيار السعد لا فرق بينهما من حيث الكيفيّة؛ إذ كلّ منهما من مقولتها. نعم، بينهما فرقٌ من حيث إنّ التصديق يكفي في الإيمان وإن كان كيفيّةً للنّفس؛ لأنّ تحصيله لا يكون إلا بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النّظر ودفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكلّيف بالإيمان ـ على ما تقدّم بيانه ـ من كونه كسبيّاً اختياريّاً، والمعرفة لا تكفي؛ لأنّها قد تكون بدون ذلك.

فإن قلت: فيلزم أن تكون المعرفة اليقينيّة المكتسبة بالاختيار تصديقاً كافياً في الخروج عن عهدة التكلّيف بالإيمان.

قلت: نعم، لا بأس بذلك؛ لأنّه يحصّل المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسيّة بكرويدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك.

فإن قلت: المعرفة حاصلة للكفّار على ما شهد به كثير من الآيات؛ فإنّ أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق؛ ولأنّ من الكفّار من كان يعرف الحقّ يقيناً وإن كان ينكر عناداً أو استكباراً، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وهذا هو سبب إطباق علمائنا على فساد ما ذهب إليه القدرية.

قلت: حصول المعرفة واليقين ـ على الوجه السابق اعتباره ـ للكفّار المعاندين للشّرع، المستكبرين عن الانقياد له ممنوعٌ؛ إذ يعسر تعقّل الإيقان بدون الإذعان، ولئن

سلّمنا حصولها لهم على الوجّه السابق فالحكم بتكفيرهم إنّما هو لإنكارهم باللّسان، وإصرارهم على الفساد والاستكبار، وتلبّسهم بما هو من علامة التكذيب والإنكار، كما أنّا فرضنا أنّ أحداً صدّق بجميع ما جاء به النّبي ﷺ، وسلّمه وأقرّ به وعمل به، ومع ذلك شدّ الزنار بالاختيار أو سجد للصنم كذلك فإنّا نحكم بكفره؛ لما أنّ النّبي ﷺ جعل ذلك من علامة التكذيب والإنكار.

فإن قلت: قد علم حال المعرفة والتصديق على مختار من جعل التّصديق من مقولة الكيفيّة أو الانفعال، وهو العموم والخصوص المطلق، فكلُّ تصديقٍ معرفةٌ وإيمان وليس كلّ معرفةٍ كذلك، فما حالهما على مختار من جعله من مقولة الأفعال؟

قلت: حالهما التباين؛ إذ مختاره أنّ التصديق غير العلم والمعرفة بالحقيقة؛ لأنّه عنده إما عبارة عن التسليم والإذعان والانقياد، وذا لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف المعرفة والعلم، وإمّا عبارةٌ عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمرٌ كسبيٌّ يثبت باختيار الـمصدّق، والمعرفة كيفيّـة وانفعال قد تكون بدون اختياره، وإمّا عبارة عن نسبة الصّدق إلى المتكلّم اختياراً، وبه قطع صدر الشريعة، قال: «وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقيّ الـمقابل للتّصوّر، فإنّه قد يخلو عن الاختيار، كما إذا ادّعى النبيُّ النّبوة وأظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورةً من غير أن ينسب الصدق إليه اختياراً، فإنّه لا يقال له في اللّغة: إنّه صدقه فلا يكون إيماناً شرعيّاً، كيف والتّصديق مأمور به فيكون فعلاً اختياريّاً زائداً على العلم الذي هو كيفيّة نفسانيّة أو انفعاله، وهو حصول المعنى في القلب، والفعل القلبيّ ليس كذلك بل هو إيقاع النّسبة اختياراً الذي هو كلام النّفس، ويسمّى عقد القلب». فالسفسطائي عالم بوجود النّهار، وكذا بعض الكفّار بنبوّة النّبي ﷺ لكنّهم ليسوا مصدّقين لغةً؛ لأنّهم لا يحكمون بذلك اختياراً بل ينكرونه.

على أنّ قول أبي المعين في «تبصرة الأدلة»: لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق؛ فإنّا آمنا بالملائكة والكتب والرّسل ولا نعرفهم بأعيانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدّقون

كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ﴾ [البقرة: ١٤٦] فدلّ على انفكاك التصديق عن العلم، والعلم عن التصديق؛ ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان، ظاهر في أنّهم لم يريدوا بالمعرفة التي لا تكفي في الإيمان معرفة حقّية جميع ما جاء به النبي ﷺ، بل معرفة غير حقّيته كعين المصدّق به وشخصه مثلاً، كذا قيل. والحقّ انفكاك التّصديق عن المعرفة، وهي عنه كما يأتي تحريره بعد، وهذا من أبي المعين نصٌّ في عين النزاع.

فإن قلت: فما الراجح من هذا النّزاع، هل القول بفعليّته أو القول بانفعاليّته؟

قلت: قد علمت أنّ السعد اختار الثاني ـ لما سبق ـ وأيده أيضاً بأنّا إذا تصوّرنا النّسبة بين شيئين وشككنا في أنّها بالإثبات أو النفيّ، ثمّ أقيم لنا البرهان على ثبوتها أو نفيها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النّسبة لا نفسها؛ وذلك الإذعان هو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.

واعترض بعضّ المحقّقين بأنّه خروجٌ عن القانون، فإنّ التصديق المنطقي عند المتقدمين إدراك أنّ النّسبة واقعة أو ليست بواقعة دون زيادة على ذلك، وأنّه عندهم قسم من العلم، أي: الإدراك، وهو من مقولة الكيف عندهم إن فسر الإدراك بحصول صورة الشيء في العقل[١]، ومن مقولة الأفعال إن فسر الإدراك بانتقاش النّفس بصورة الشيء، وعلى كلٍّ فالإذعان والقبول بالمعنى الذي قصده غير داخلين في مسمّاه بل هما من قبيل الكلام النّفسي، وهو صفةٌ مغايرة للعلم. انتهى.

وبعضهم بأنّ هذا الذي ذهب إليه يشبه أن يكون مذهب من لا يقول بالكلام النّفسي، والمذهب السديد والرأيّ الرشيد أنّ الإيمان فعلٌ من أفعال القلب زائدٌ على الانفعال الذي هو التصديق؛ ولذلك كان مكلفاً به مثاباً على فعله معاقباً على تركه.

---

(١) المناسب أن يقول: إن فسر بالصورة الحاصلة في العقل. انظر: «حواشي التهذيب»

قلت: وما ردًّا به يعلم جوابه ممّا مرّ. نعم، قال الثاني: وتحقيق المقام أنّ الإيمان كلامٌ نفسيٌّ مطابقٌ للتصديق المنطقيّ بعد حصوله؛ وذلك لأنّ من كيفيّة النّفس نكارة وإنكاراً، وضدّ الأول معرفة وعلم، وضدّ الثاني تصديق، وببيان ذلك يتّضح هذا المقام.

قال في «القاموس»: «النكارة خلاف المعرفة، وتناكر تجاهل، ونكر فلان الأمر كفرح نكراً، ونكراً ونكوراً بضمهما، ونكيراً، وأنكره واستنكره وتناكره: جهله، وعرفه معرفةً: عَلِمَه، والعرف بالضمّ ضدّ المنكر، وصدّقه تصديقاً: ضدّ كذَّبه، وكذّب بالأمر تكذيباً: أنكره، وفلاناً جعله كاذباً»[1].

فقد عرفت من هذا أنّ النّكارة والجهالة ضدّ العلم والمعرفة، وأنّ الإنكار والتكذيب ضدّ التصديق، فالنكارة انتفاء المعرفة، والعلم والإنكار كلامٌ نفسيٌّ مطابقٌ لذلك بعد الشعور به؛ إذ تكلم النّفس بالانتفاء فهو لذلك الذي كان حصل في النّفس إشعاره، وهذا هو التكذيب والمعرفة والعلمُ انفعال النّفس بضدّ النّكارة، أي: بحصول ما كان حصل في النّفس انتفاؤه، فإن تكلمت النفس بعد شعورها به بأنّه حاصلٌ فهو التصديق، ولا شكّ أنّه فعل من الانفعال النّفسيّة، وهو الإيمان الذي هو ضدّ الإنكار، وإن تكلمت النّفس بضدّه وهو نفيه، أي نفيُ ما حصل من التّصديق المنطقيّ فهو الإنكار، وهو التكذيب.

والحاصل للكفار هو المعرفة، فيتبعونها بكلام النّفس المنافي لها، فيكونون عالمين عارفين منكرين مكذّبين، وبتحقيق هذا يتمشى لك التوفيق بين الآيات والأحاديث التي في هذا المعنى. انتهى.

وأقول: طوّل ولم يأت بطائلٍ، بل بدعوى لا دليل عليها، علم حال تفصيلها ممّا قدّمناه.

فإن قلت: علم ممّا مرّ أنّ انطباق التعريف على إيمان المقلّد مع أنّ الأشاعرة ليس لهم في حقيقة الإيمان إلا رأيان، **أحدهما**: أنّها المعرفة، **والآخر**: أنّها حديث النّفس التابع لها، وعليهما فالمقلّد ليس بمؤمنٍ إذ لا علم عنده ولا معرفة، بل اعتقادٌ جازم.

---

(١) «القاموس المحيط» (١: ٤٨٧).

قلت: يجب حمل ذلك منهم على بيان حقيقته الكاملة، لا بيان مطلق حقيقته على أنّ نسبة القول بأنّه المعرفة للأشعري، وإن وقع لصاحب «الغنية»[١]، غير صحيحة عندهم، على أنّا قدّمنا تأويله.

وبهذا ينحلّ ما استشكله بعض المتأخرين على من قال بصحّة إيمان المقلّد ثمّ فسّر الإيمان بأنّه المعرفة أو حديث النّفس التابع لها، ولعمري أنّ بهذا التأويل ينزاح عن مذهب المحقّقين هذا الإشكال، وتتوافق فيه ظواهر الأقوال، ويظهر أنّه من السحر الحلال والعذب الزلال، فدع عنك ما قيل أو يقال، فماذا بعد الحقّ إلا الضلال.

على أنّي رأيت بعض المحقّقين أومأ إلى توفيقٍ بين القولين، وذلك بأن حمل القول بانفعاليّة التّصديق على أنّه المعرفة، وبفعليّته على أنّه الانقياد والاستسلام والقبول والإذعان، وهو بعيد محلُّ تأمّل، وكلام أبي المعيّن السابق يشهد لما اخترناه، **ولا تفهم عنّا أنّا ندعيّ أنّ الإذعان** والتسليم أمران زائدان على التصديق، حتى يرد علينا أنّه خرقٌ لإجماع المحقّقين، وخروجٌ عن مألوف أئمّة الدّين، كما أطال به في «شرح المقاصد»، بل نقول: إنّ ذلك هو التّصديق إلّا أنّه لا تلازم بينه وبين العلم والمعرفة، ونمنع أنّ التّصديق في مبحث الإيمان مخصوصٌ بالعلم القطعيّ، كما مرّ التنبيه صدر المبحث عليه.

تنبيه:

ربما يفهم من اقتصاره في المتن على التّصديق مع حذفه متعلقه، والرمز إليه بأل العهديّة طلباً للاختصار، أنّ الإيمان باقٍ على معناه اللغويّ لم ينقل وإنّما خصّص بمتعلّقاتٍ معيّنة.

قال سعد الدين: «الإيمان في اللّغة التّصديق بشهادة النّقل عن أئمّة اللّغة، ودلالة موارد الاستعمال، ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر، أمّا **أولاً**؛ فلأنّ النّقل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلّا بدليل، وأمّا **ثانياً**؛ فلأنّه كثر في الكتاب والسنّة خطاب العرب به، بل كان

---

(١) «الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض».

ذلك أوّلَ الواجبات وأساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسارٍ ولا توقفٍ إلى بيان، ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم، وإنّما احتيج إلى بيان ما يجب الإيمان به فبيّن وفصّل بعض التفصيل، حيث قال النبي ﷺ لجبريل لما سأله عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله... الحديث»، وسيأتي ذكره، فذَكرَ لفظ: «تؤمن» تعويلاً على ظهور معناه عندهم، ثمّ قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»[1]، ولو كان غير التصديق لما كان هذا تعليماً وإرشاداً بل تلبيساً وإضلالاً، نعم، لو قيل: إنّه في اللّغة لمطلق التصّديق وقد نقل في الشرع إلى التصّديق بأمورٍ مخصوصةٍ لم يكن ثمّ نزاع؛ إذ الـمُدَّعى أنّه تصديقٌ بتلك الأمور المخصوصة». انتهى بغالب لفظه.

* [الخلاف في الحقائق الشرعية]:

وأقول: ما اعتمده أولاً من عدم النّقل للفظ الإيمان هو قول الشيرازي، وما جوّزه آخراً بقوله: «نعم...»، هو قول غيره.

وجلية الحال أنّ العلماء اختلفوا في إثبات الحقائق الشرعيّة على مذاهب:

أحدها، وبه قال القاضي أبو بكرٍ: أنها غير واقعة، والألفاظ المستعملة من الشارع لمعانٍ لم تفهمها العرب باقيةٌ على مدلولها اللغويّ، وتلك المعاني الزائدة على مدلولها اللغويّ شروط معتبرة فيها.

وثانيها: وقوعها مطلقاً، وبه قال المعتزلة، بمعنى أنّ الشّارع ابتدأ وضع لفظ الصلاة والصوم وغيرهما للمعاني الشرعيّة من غير نقلٍ لها من اللّغة، فليست بمجازاتٍ لغويّة.

وثالثها: وقوعها إلّا في لفظ الإيمان فإنّه باقٍ على مدلوله اللّغوي، وبه قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع».

ورابعها: الوقف، وبه قال الآمدي.

(١) أخرجه البخاري (١: ١٩ برقم ٥٠)، ومسلم (١: ٣٦ برقم ١).

وخامسها: وقوع الفرعيّة لا الدينيّة، ويعنون بالفرعيّة ما أجري على الأفعال كالصلاة والصوم، وبالدينيّة ما أجري على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق، واختار هذا القول غير واحدٍ، منهم ابن الحاجب.

ورأيت في كلام بعض المتأخرين أنّ الراجح هو القول بثبوت الحقائق الشرعيّة، وأنّها منقولةٌ لا مخصصّة. والخلاف فيها ممّا لا طائل تحته؛ لاتفاقهم على أنّه يستفاد من الأسماء الشرعيّة زيادة على أصل الوضع، وأما كون تلك الزيادة هل صيرتها موضوعةً شرعاً أو لا وإنّما هي مبقاة على وضعها اللّغويّ والشارع إنّما تصرّف في شروطها وأحكامها؟ والأمر فيه قريب وإن كان الراجح الأول.

ولـمّا كان التصديق أمراً قلبيّاً لا اطلاع لنا عليه، ولا قطع لنا بحصوله، وكانت الأحكام الشرعيّة مبنيّةً على الظاهر، وجعل الشارع النّطق بالشهادتين دليلاً ظاهراً على حصول ذلك التصّديق الخفي، حتى اتفق أهل السنّة من المحدّثين والفقهاء والمتكلّمين على اعتباره في الإيمان مع القدرة والتمكّن، وأنّ المؤمن الذي يحكم بأنّه من أهل القبلة ولا يخلّد في النّار لا يكون إلّا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك الحاصلة بالفعل، ونطق بالشهادتين ملتزماً لأحكامها، وإنّما اختلفوا في جهة مدخلية النطق بهما في الإيمان، هل هي الشرطيّة أو الشطرية؟ وأنّه هو الإيمان أو أنّه شرطٌ لإجراء الأحكام في الدّنيا على ما يأتي تفصيله، أشار إلى ذلك الاختلاف مقتصراً على ما قوي منه بين القوم فقال على طريق الاستئناف: **(والنطق)** أي: التلفظ بالشهادتين للمتمكن منه.

[قال] ابن عرفه بأن يقول: «أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمداً رسول الله، لا يكفي في الدخول في الإسلام غيرُ ذلك». انتهى.

ومثله لبعض متأخري الشافعية مؤيداً له بأنّ الشارع تعبَّدَنا هنا بلفظ «أشهد»، فلا يجزئ إبداله بأعلم وما ساواه في مطلق العلم، إذ الشهادة أخصّ، وعليه فتيا متأخريهم،

وخالفه تلميذه الأبي مستدلاً بعتبه ﷺ على من قتل العابدين؛ حيث قالوا: «صبانا صبانا»[١]، قائلاً: «يؤخذ منه أنّه لا يتعين النطق بأشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله، بل يكفي كلّ ما يدل على الإيمان».

وقال في حديث «جمع الأزواد»[٢]: لا يشترط في حقّ داخل الإسلام النُّطقُ بلفظة «أشهد»، ولا التعبير بالنفي والإثبات، فلو قال: «الله وحده ومحمدٌ رسول» كفى، وأما أنّ النّطق شرطٌ في حصول الثواب المذكور في حديث عبادة بن الصامت[٣] فمحتمل.

ونقل عن القاضي عياض أنّه قال في حديث «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يشهدوا أنّ لا إله إلا الله وأنّي رسول الله»[٤]: «يؤخذ منه أنّ الشهادتين تعصمان الدّم وأنّ إحداهما لا تعصم، وأنّ تمام الإيمان بالتزام قواعدهما، فالإتيان بهما دون التزام ذلك غير نافع».

ثمّ قال: «والمشهور عندنا فيمن أقرّ بالشهادتين وأبى بقية الخمس القواعد التي هي مبنى الإسلام أنّه لا يقبل، لكن يشدّد عليه في الأدب، فإن استمرَّ على الإباءة ترك خلافاً لأصبغ في قتله المتيطي، وبالمشهور جرى العمل، ونحو ما ذهب إليه لبعض متأخري

---

(١) أخرجه البخاري (٥: ١٦٠ برقم ٤٣٣٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١٣٧ برقم ٢٤٨٤)، ومسلم (١: ٥٥ برقم ٢٧)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كنا مع النبي ﷺ في مسير، قال: فنفدت أزواد القوم، قال: حتى همّ بنحر بعض حمائلهم، قال: فقال عمر: يا رسول الله، لو جمعت ما بقي من أزواد القوم، فدعوت الله عليها، قال: ففعل، قال: فجاء ذو البر ببره، وذو التمر بتمره، قال: وقال مجاهد: وذو النواة بنواه، قلت: وما كانوا يصنعون بالنوى؟ قال: كانوا يمصونه ويشربون عليه الماء، قال: فدعا عليها قال حتى ملأ القوم أزودتهم، قال: فقال عند ذلك: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما، إلا دخل الجنة».

(٣) أخرجه مسلم (١: ٥٧ برقم ٢٨)، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله، وابن أمته، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء».

(٤) أخرجه البخاري (١: ١٤ برقم ٢٥).

الشافعيّة أيضاً، ويؤيده اكتفاؤهم في حقّ من لم يدن بشيءٍ بـ«آمنت بالله»، وكذا «أؤمن بالله» إن لم يرد به الوعد، وكذا «أسلمت لله» أو «الله خالقي أو «ربّي» ثمّ يأتي بالشهادة الأخرى، فإذا اكتفوا بنحو: «الله خالقي» مع أنّه لا شيء فيه من الوارد نظراً للمعنى دون اللفظ، فأولى الاكتفاء بلا إله إلّا الله كما هو واضحٌ؛ لأنّه وجد فيه لفظ الوارد، فيكفي بدل إله: «باري» أو «رحمان» أو «رازق»، وبدل الله: «محيي» أو «مميت» إن لم يكن طبائعيّاً، أو أحد تلك الثلاثة، أو «من في السماء»؛ لوروده دون ساكن السماء؛ لعدم وروده، أو «من آمن به المسلمون»، وبدل محمد: «أحمد» و«أبو القاسم»، وبدل إلّا: «غير» و«سوى» و«عدا»، و بدل رسول: «نبي». انتهى.

لكن العلامة التتائي اعترض استدلال الأبي بالحديث السابق قائلاً: «فيما ذكره نظر؛ لأنّه إنّما اكتفى منهم بذلك؛ لأنّهم كانوا لا يعرفون الشهادتين، وأمّا من يعرفهما فلا بدّ من نطقه بهما، ألا ترى أنّ الأخرس يُكتفى منه بالإشارة بذلك دون غيره. وقول السنوسي: «ولعلّها ـ أي: كلمتي الشهادتين ـ لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمةً على ما في القلب من الإسلام، ولم يقبل من أحدٍ الإيمان إلّا بها»[1] صريحٌ في ارتضاء كلام ابن عرفة».

وقوله[2] في قوله ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلاّ الله دخل الجنة»[3]، وقوله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنّه لا إله إلّا الله دخل الجنة»[4]: أنّ الأول ـ والعلم عند الله ـ فيمن يستطيع النّطق، والثاني فيمن لا يستطيعه يؤِّيد جواب الشمس التتائي وكلام ابن عرفة أعرف الكلام، ويشهد له قوله في باب الردّة: الردة كفر المسلم بعد إسلامٍ تقرّر، ويتقرّر

---

(١) متن السنوسية.

(٢) أي: السنوسي في شرح صغراه.

(٣) أخرجه أبو داود (٣: ١٩٠ برقم ٣١١٦)، والحاكم (١: ٦٧٨ برقم ١٨٤٢).

(٤) أخرجه مسلم (١: ٥٥ برقم ٢٦).

بالنّطق بالشهادتين مع التزام أحكامهما، وإن قال الرصّاع: هما لا إله إلّا الله محمدٌ رسول الله؛ لأنّه ميل منه لظاهر كلام صاحبه الأبي، ولم يأت أحد منهما بنقلٍ يشهد لما قاله.

وحديث جبريل، وهو على ما رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنّه قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يومٍ، إذ طلع علينا رجلٌ شديد بياض الثياب، شديد سواد الشّعر، لا يرى عليه أثر السّفر، ولا يعرفه منّا أحدٌ، حتى جلس إلى النّبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفّيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصّلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا»، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدّقه. قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه». قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك». قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: «ما المسئول عنها بأعلم من السائل». قال: فأخبرني عن أمارتها، قال: «أن تلد الأمة ربّتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشّاء يتطاولون في البنيان». ثمّ انطلق، فلبث مليّاً ثمّ قال: «يا عمر، أتدري من السائل؟»، قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم»[١]، يشهد لما قاله ابن عرفة.

كما يشهد له رواية: «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يشهدوا...»[٢] الحديث؛ إذ مقام التعليم والتوقيف قاضٍ عرفاً بعدم التّجاوز لما بيّنه الموقِّف والمعلّم، وطروق احتمال أن تشهد معناه تعلّم، بدليل: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] يردُّه المقام، والآية محتملة لبعديّة التعليم. على أنّ المقصود منها مجرد اعتقاد الوحدانيّة غير ملحوظ فيها خصوص

---

(١) أخرجه مسلم (١: ٣٦ برقم ٨)، والترمذي (٥: ٦ برقم ٢٦١٠).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

الدخول في الإسلام، وحمل رواية: «حتى يشهدوا» على رواية: «حتى يقولوا» ليس أولى من العكس الـمتعيّن بشهادة مقام التعليم، وتسمية الجملة بكلمة الشهادة إنّما كان بعد تقرر التعليم وشيوعه، فإذن يتعيَّن الحمل عليه، والاحتياط في العصمة ليس إلّا من الاحتياط في الدّخول في الدّين، وقد بيّن الطريق الذي يدخل إليه منه فلا يُتجاوز. ولا شكّ في تحقّق أمورٍ اعتبر فيها الشارع خصوصيّاتٍ لحكمةٍ هو أعلم بها، فخرق حجابِ تجاوزها بدون قاطع أمر غير لائق.

*** [فوائد مهمة]:**

وهاهنا فوائد مهمّة:

إحداها: ما ذكر التتائيّ من أنّ النّووي نقل في شرحه «للمهذّب» عن القاضي أبي الطيب: أنّ تقديم الشهادة لله بالوحدانية على الشهادّة لمحمد بالرسالة واجب، ولو عكس ذلك لم يصح إسلامُه، ولم يتعقبه، وعوَّل عليه بعض متأخري الشافعية، كأنّه المذهب، وعبارة الشهاب ابن حجر: «اشترط الباقلانيّ في صحّة الإسلام تقدّم الإقرار بالتّوحيد على الرّسالة، ولم يتابع، مع أنّه إذا دقّق فيه بان وجهه، ويزداد اتّجاهاً إذا فرّقهما. فليتأمّل»، انتهى. فلعلّه من باب ما اتفق عليه الباقلّانيّ هو وأبي الطيب، وأمّا التدقيق الذي أشار إليه الحافظ فهو أنّ الإقرار بالرّسالة مع جحد المرسِل أمرٌ غير معقول.

ثانيتها: أنّ التتائي أيضاً نقل عن أبي عبد الله الحليمي: أنّ الموالاة غير شرط، فلو تراخى الإيمان بالرسالة عن الإيمان بالله مدةً طويلةً صحّ، وجزم به بعض متأخري الشافعيّة، ولكنّي شاهدت فتيا بعض أهل العصر منهم باشتراط الموالاة، معوّلاً في ذلك على اعتماد شيخه الرّملي.

ثالثتها: لو أجمع على الإسلام بقلبه ولم ينطق بالشّهادتين لم يصح إسلامه.

قال البساطي: «لا عند القاضي في الأحكام الظاهرة، ولا عند المفتي بالنّظر للقاضي، وأمّا بالنّظر لما عند الله ففيه بحث».

وأقول: البحث جيدٌ فيمن لم يترك النّطق إباءً، وإلّا فلا وجه له، هذا كلّه ما لم يكن هناك عذرٌ يمنع عن النّطق بهما، كالأخرس والخوف والشرق ومعاجلة المنيّة، والأصحّ إسلامه، قال البساطي: «ويصدّق في دعواه العذر عند المفتي وغيره إن ادّعاه بعد زواله، وكذا عند القاضي إن قامت بذلك القرائن».

رابعتها: قال النّووي: «لو اقتصر على إحدى الشّهادتين لم يكن من أهل القبلة أصلاً إلّا إذا عجز عن النّطق بالأخرى، لخللٍ في لسانه، أو لعدم التمّكن منه لمعالجة المنّية أو لغير ذلك، فإنّه يكون مؤمناً». قال: «وهذا هو المشهور من مذهبنا ومن مذاهب العلماء، ومن أصحابنا من قال: يكون مسلماً ويطالب بالشّهادة الأخرى، فإن أبى جعل مرتداً، واحتجّ لذلك بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم»[1]، وهذا محمولٌ عند الجماهير على قول الشّهادتين، واستغني بذكر إحداهما عن الأخرى؛ لارتباطهما وشهرتهما، والله أعلم».

خامستها: أنّ النّووي قال: «لا يشترط في صحّة إسلام من أتى بالشّهادتين أن يقول: وأنا بريءٌ من كلّ دينٍ يخالف دين الإسلام إذا كان من كفّارٍ ينكرون نبوّته ﷺ، أمّا إذا كان من الكفّار الّذين يعتقدون اختصاص رسالته ﷺ بالعرب كالعيسوي[2]، فإنّه لا يحكم بإسلامه إلا بالتبري بعد الشّهادتين، ومن أصحابنا من اشترط أن يتبرّى مطلقاً، وليس بشيء.

سادستها: ذكر النّووي أيضاً: «أنّه لو أتى بالشّهادتين بالعجميّة وهو يحسن العربيّة، فهل يجعل بذلك مسلماً؟ فيه **وجهان** لأصحابنا، الصّحيح منها أنّه يصير مسلماً؛ لوجود الإقرار، وهذا الوجه هو الحقّ ولا يظهر للآخر وجه». انتهى.

وأقول: لا يخفى على متأمّلٍ التفات هذا الخلاف إلى الخلاف السابق، في أنّه هل يشترط التعبير بلفظ أشهد أو لا؟ على أنّ قضية عدم الاكتفاء في الدخول في الصّلاة بغير

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) نسبة إلى أبي عيسى، إسحاق بن يعقوب الأصبهاني.

لفظ «الله أكبر» بالعربيّة عدم الاكتفاء بالنّطق بالشّهادتين في الدخول في الإسلام بغير العربيّة، والاحتياط في البابين واحد، والتعليم والتوقيف ملحوظٌ فيهما كما مر، وإذا كره الفقهاء الدّعاء بغير العربيّة للقادر عليها وجب أن يمنعوا الدخول في الإسلام بغير العربيّة للقادر عليها، أمّا إن لم تكن له قدرةٌ عليها فاللّائق يُكتفى منه بما يدلّ على التّصديق الإيمانيّ، ثمّ عندي أنّ محلّ الوجهين في القادر على العربيّة إذا تركها غير آبٍ عند المطالبة بها، وإلّا فلا وجه لصّحة إسلامه، فليتأمّل.

سابعتها: إذا أقرّ بوجوب الصّلاة والصّوم وغيرهما من أركان الإسلام وهو على خلاف ملّته التي هو عليها، هل يجعل بذلك مسلماً؟ قال النّوويّ: فيه **وجهان** لأصحابنا، فمن جعله مسلماً قال: كلّ ما يكفّر المسلم بإنكاره يصير بإقراره به مسلماً. انتهى.

وأقول: إذا عرفت أنّ مشهور مذهب مالك أنّ مجرد النّطق بالشّهادتين لا يوجب الإسلام حتى يكون هناك التزامٌ للأحكام ممّن خفيت عليه، سهل عليك معرفة إجراءِ هذه الفوائد على قواعدنا.

ثامنتها: قال بعض متأخّري الشافعيّة: «كلّ من كفر بإنكار معلومٍ من الدّين بالضرورة لا بدّ بعد الشّهادتين في صحّة إسلامه من اعترافه بما كفر بإنكاره، والتبرّي من كلّ ما خالف دين الإسلام».

تاسعتها: قال ذلك البعض أيضاً: إنّ المشرك لا بدّ بعد الشّهادتين في صحّة إسلامه من أن يقول: وكفرت بما كنت به مشركاً.

عاشرتها: إنّ المشبّه لا بدّ أن يتبرّى من التّشبيه ممّا لم يعلم مجيء محمّد ﷺ بنفيه، فيكفي حينئذٍ الاقتصار على الشّهادتين. قاله ذلك البعض.

(في) تعيين جهة اعتبار(هـ) في ثبوت الإيمان شرعاً بعد تحقّق الاتصاف به **(الخلف)** أي: اختلاف العلماء المعهود والمقرّر حيث لا يخفى على أهل فنّه حال كون ذلك الاختلاف

ملتبساً (**بالتحقيق**) أي: بالأدلّة القائمة على إثبات دعوى كلّ فريقٍ في تعيين جهة الاعتبار، أو أنّ كلّ فريق بيّن مدّعاه على وجه الحقّ في زعمه، أو على ما هو عليه كذلك، وإن كان المشهور من معانيه عند الإطلاق هو الأوّل، لكنّه قد يستعمل بالمعنيين الآخرين في لسان القوم، كما نبّه عليه شيخنا في آباته.

* * *

فقيـل: شرطٌ كالعمل وقيل: بل   شطرٌ والاسلام اشرحنّ بالعمل

ثمّ عطف على الجملة الاسميّة عطف مفصّل على مجمل قوله: **(فقيل)** أي: فقال المحقّقون من الأشاعرة كالقاضي والأستاذ، والماتريديّة كأبي منصور الماتريديّ، ويروى أيضاً عن أبي حنيفة، وعن أبي الحسين الصالحي، وابن الرّاونديّ من المعتزلة: إنّ النّطق بالشّهادتين وإن كان معتبراً في الإيمان لكنّه **(شرط)** أي: خارجٌ عن ماهيّته؛ لأنّه التصديق فقط، والإقرار شرط لإجراء أحكام المؤمنين في الدّنيا من التوارث والمناكحة والصّلاة وخلفه، والدّفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالزكوات ونحو ذلك، غير داخل فيها؛ لأنّ تصديق القلب أمرٌ باطنيّ مبهم لا بدّ له من علامة ظاهرة تدلّ عليه، فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه من غير إباء وامتناع ولا لعذر منعه بل أمر اتفاقي فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدّنيا، ومن أقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه فبالعكس.

قال السعد: «والنّصوص معاضدة لهذا المذهب، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال عليه الصلاة والسلام: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام لأسامة حين اعتذر عن قتل من قال: «لا إله إلا الله»؛ إنّما قالها عائذاً لا مصدّقاً: «هلّا شقّقت عن بطنه فعلمت ما في قلبه؟»[٢]»، وما حملنا عليه كلام النّظم من أنّ الإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام في الدنّيا هو المشهور في كلام القوم، وعبارة «التلويح» يؤخذ منها: أنّ القائلين بشرطيّة الإقرار باللسان مختلفون على مذهبين: منهم من قال بشرطيّته في صحّة الإيمان نفسه، ومنهم من قال بها في إجراء الأحكام. فليحرّر، فإنّي ما وقفت على ما هو نصٌّ في ذلك.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥: ٥٣٨ برقم ٣٥٢٢)، والحاكم (١: ٧٠٦ برقم ١٩٢٦) بلفظ: «اللهم يا مقلب القلوب ثبت ...».

(٢) أخرجه ابن ماجة (٥: ٨٣ برقم ٣٩٣٠).

وفي «الشفا» للقاضي عياض في مباحث الإيمان به عليه الصّلاة والسلام ما حاصله أنّه: «إذا اجتمع التصديق به بالقلب والنّطق بالشّهادة باللّسان تمّ الإيمان به والتصديق له، وهذه هي الحالة المحمودة التّامة. وأمّا الحالة المذمومة فالشّهادة باللّسان دون تصديق بالقلب، وهذا هو النّفاق، وبقيت حالتان أخريان بين هاتين:

إحداهما: أن يصدّق بقلبه ثمّ يخترم قبل اتّساع وقتٍ للشّهادة بلسانه فاختلف فيه، فشرط بعضهم من تمامّ الإيمان به القول والشّهادة به، ورآه بعضهم مؤمناً مستوجباً للجنّة، لقوله ﷺ: «يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرةٍ من إيمان»[1]، فلم يذكر سوى ما في القلب، وهذا مؤمنٌ بقلبه غير عاصٍ ولا مفرّطٍ بترك غيره، وهذا هو الصّحيح في هذا الوجه.

الثانية: أن يصدّق بقلبه ويطوّل مهلة، وعلم ما يلزمه من الشّهادة فلم ينطق بها جملة، ولا تشّهد في عمره ولا مرّة واحدة، فهذا اختلف فيه أيضاً، فقيل: هو مؤمن؛ لأنّه مصدّق، والشّهادة من جملة الأعمال فهو عاص بتركها غير مخلّد في النّار، وقيل: ليس بمؤمنٍ حتى يقارن عقده شهادة اللسان؛ إذ الشّهادة إنشاء عقدٍ والتزام إيمان، وهي مرتبطة مع العقد ولا يتمّ التّصديق مع المهلة إلّا بها، وهذا هو الصّحيح». انتهى ملخصاً.

وقوله هنا: وهذا هو الصّحيح، ناقشه محشيه فيه بقوله: قال «أبو داود: الأظهر أنّه مؤمنٌ؛ لقوله ﷺ: «يخرج من النار...» الحديث، وهو مخالفٌ لما نقل القاضي هنا». انتهى.

وقضيّة ما ناقشه به أنّ الخلاف في الإيمان نفسه، وأنّ لنا من يقول بوجود الإيمان بدون النّطق كما قاله أبو داود، فإذا ثبت أمكن تطبيق المتن عليه، وإن كان هو المتبادر منه كما لا يخفى خلاف ما صحّحه الأول.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٣٦١ برقم ١٩٩٩)، وابن حبان (١٢: ٢٨٠ برقم ٥٤٦٦) بلفظ: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان».

ولـمّا أشعر ذكر الشرطيّة بخروج الإقرار عن ماهيّة الإيمان وحقيقته شبّهه بما هو خارجٌ عن حقيقته عند المحقّقين، وهو العمل، فقال: خروج الإقرار عن حقيقة الإيمان على الرّاجح عند جمهور القوم (**كـ**) خروج (**العمل**) عنها عندهم؛ لوجوه:

الأول: ما مرّ من أنّ حقيقة الإيمان إنّما هي التّصديق فقط، ولا دليل على النّقل.

الثاني: النّص والإجماع على أنّ الإيمان لا يقع عند معاينة العذاب، ويسمّى إيمان اليأس، ولا خفاء في أنّ الموجود في تلك الحال إنّما هو التصديق أو الإقرار؛ إذ لا محلّ للأعمال هنالك.

الثالث: النّصوص الدّالة على الأوامر والنّواهي بعد إيقان الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

الرابع: النّصوص الدّالة على أنّ الإيمان والأعمال أمران يتفارقان:

ـ كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [الكهف: ٣٠].

ـ ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا ﴾ [التغابن: ٩].

ـ ﴿ وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [طه: ٧٥].

ـ ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ ﴾ [طه: ١١٢].

وسئل النّبي ﷺ عن أفضل الأعمال، فقال: «إيمانٌ لا شكّ فيه، وجهادٌ لا غلول فيه، وحجٌّ مبرور»[1] أي: متقبّل ولا رياء أو لا إثم فيه.

الخامس: الآيات الدّالة على أنّ الإيمان والمعاصي قد يجتمعان:

ـ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢].

ـ ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

---

(١) أخرجه الدارمي (١: ٣٦٠ برقم ١٥٦٦)، والنسائي (٣: ١٤ برقم ٤٦٩٠).

- ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ [الحجرات: ٩].

- ﴿ كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴾ [الأنفال: ٥].

السادس: الإجماع على أنّ الإيمان شرط العبادات، والشرط مغايرٌ للمشروط.

السابع: أنّه لو كان اسما للطّاعات، فإمّا للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال، فلم يكن من صدّق وأقرّ مؤمناً قبل الإتيان بالعبادات، والإجماع على خلافه، وعلى أنّ من صدّق وأقرّ فأدركه الموتُ مات مؤمناً، وإمّا لكلّ عمل على حدة، والـمنتقل من طاعة إلى طاعةٍ منتقل من دينٍ إلى دين، وهو باطل.

الثامن: أنّ جبريل عليه الصّلاة والسلام لـمّا سأل النّبي ﷺ عن الإيمان، لم يجبه إلا بالتّصديق دون الأعمال.

وخالفت المعتزلة فزعمت أنّ الإيمان هو الطاعات والأعمال الصالحات وترك المعاصي، وقالت: نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللّغوي، أعني: التّصديق، لكنّا ندّعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي هو فعل الطـاعات وترك المعاصي؛ لأنّ الـمفهوم من إطلاق المؤمن في الشّرع ليس هو الـمصدّق فقط، ولأنّ الأحكام الـمجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللّغوي.

وردّ: بأنّا لا ندّعي كونه اسماً لكلّ تصديقٍ بل للتّصديق بأمورٍ مخصوصّةٍ كما في الحديث المشهور الذي قدمناه، فإن أرادوا بالنّقل عن المعنى اللّغويّ مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة بيننا وبينهم، ولكن لا دلالة على كون الإيمان اسماً للطاعات كما يزعمون ويزخرفون.

ولا يخفى إشارة النّظم إلى خلافهم، وأنّ الوجوه التي ذكرنا إنّما تقوم حجّة عليهم فيما ذهبوا إليه محتّجين بوجوه:

الأول: أنّ فعل الواجبات هو الدّين المعتبر، والدّين المعتبر هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام هو الإيمان لما سيجيء.

وأجيب أولاً: بأنّ هذا مفردٌ مذكّرٌ وجعله إشارة إلى جملة ما سبق تأويل ليس أولى ولا أقرب من جعله إشارة إلى الإخلاص أو التديّن والانقياد لما سبق من الإقرار، بل ربّما يكون هذا أولى لبقاء اللّفظ على معناه اللّغويّ أو قريباً منه، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦] معناه: أنّ التديّن بكون الشهور اثني عشر شهراً أربعة منها حرم، والانقياد لذلك هو الدّين المستقيم.

على أنّ ههنا شيئاً آخر، وهو أنّ الدّين في تلك الآية مضافٌ إلى القيمة، لا موصوفٌ كما في هذه الآية، والمعنى: دين الملّة القيّمة، فلا يكون معناه الملّة والطريقّة بل الطّاعة، كما في قوله تعالى: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وحينئذٍ يسقط الاستدلال بالكليّة.

وثانياً: بأنّ معنى الآية الثانية: أنّ الدّين المعتبر هو دين الإسلام، للقطع بأنّ الدّين وهي الملّة والطّريقة التي تعتبر غالبا إضافتها إلى الرسول عليه الصّلاة والسلام لا تكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلّف.

وثالثاً: بما سيجيء من الكلام على دليل اتّحاد الإيمان والإسلام.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٢-٤].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [الحجرات: ١٥].

وأجيب: بأنّ المراد المؤمنون الكاملون في صفة الإيمان، فلم يتعرّض إلا لكمال الإيمان جمعاً بين الأدلّة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم إلى بيت المقدس. **وأجيب**: بأنّ المعنى تصديقكم بوجوبها أو بكونها جائزة عند التوجّه إلى بيت

المقدس، أو هو مجاز لظهور العلامة وهو كون الصّلاة من شعب الإيمان وثمراته وشروطه ودالّة عليه على ما قال النّبي ﷺ: «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة»(١).

الرابع: أنّ كلّ قاطع طريقٍ مخزيٌّ يوم القيامة؛ لأنّه يدخل النّار بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وكلّ من يدخل النّار مخزي بدليل قوله تعالى حكاية وتقريراً: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولا شيء من المؤمن بمخزّي يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

وأجيب: بمنع الكبرى، فإنّ المراد بالذين آمنوا من الصّحابة رضوان الله عليهم لا كلّ مؤمنٍ، ولا يصحّ لهم التّمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡخِزۡيَ ٱلۡيَوۡمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]؛ لأنّ القاطع ليس بكافر.

فإن قيل: هب أنّه ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق، لكن لا شكّ أنّ فيهم العاصي والباغي، وبهذا يتمّ الاستدلال.

قلنا: إنّما يتمّ لو ثبت بالدّليل أنّه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه، بل يدخل النّار ألبتّة، وأنّ الآيات الثلاث مجراة على العموم.

الخامس: قوله عليه الصّلاة والسلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن»(٢)، «لا إيمان لمن لا أمانـة له، لا إيمـان لمن لا عهد له»(٣).

---

(١) أخرجه أبو داود (٧: ٦٧ برقم ٤٦٧٨)، وابن ماجة (١: ٣٤٢ برقم ١٠٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١٣٦ برقم ٢٤٧٥)، وسلم (١: ٧٦ برقم ٥٧).

(٣) أخرجه أحمد (١٩: ٣٧٥ برقم ١٢٣٨٣)، وابن حبان (١: ٤٢٢ برقم ١٩٤) بلفظ: «... ولا دين لمن لا عهد له».

وأجيب: بأنّه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد، كقوله تعالى في تارك الحجّ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، والمعارضة بمثل قوله ﷺ: «وإن زنى وإن سرق» حتى قال: «وإنّه رغم أنف أبي ذرّ»[1].

السادس: لو كان الإيمان هو التّصديق لكان كلّ مصدّق بشيء مؤمناً، وعلى تقدير التّقييد بالأمور المخصوصة يلزم أن لا يكون بغض النّبي ﷺ، وإلقاء المصحف الشّريف في القاذورات، والسجود للصّنم ونحو ذلك كفراً ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النّبي ﷺ باقياً، واللّازم منتف قطعاً.

وأجيب: بأنّ من المعاصي ما جعله الشّارع أمارة عدم التّصديق تنصيصا عليه أو على دليله، والأمور المذكورة من هذا القبيل كما مرّ، بخلاف الزّنا وشرب الخمر من غير استحلال.

السابع: أنّ الإيمان بمعنى التّصديق يجامع الشّرك ونفي الإيمان الشرعي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

وأجيب: بأنّ الأول تصديقٌ بالله تعالى وحده دون رسالته ﷺ وما جاء به، وهو غير كافٍ بالاتفاق، والثاني تصديقٌ باللّسان فقط، وهو محض النّفاق.

الثامن: أنّ اسم المؤمن ينبئ عن استّحقاق غاية المدح والتعظيم، وكفاك قوله تعالى في آخر قصّة بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصافات: ٨١]، ومرتكب الكبيرة إنّما يستحقّ الذّم والعقاب وأليم العذاب، فلا يستحقّ اسم المؤمن على الإطلاق.

وأجيب: بأنّه يستحقّ المدح من جهة التّصديق الذي هو رأس الطاعات، والذّم من حيث الإخلال بالأعمال ولا منافاة، وما يقع في معرض المدّح على الإطلاق يحمل على كمال الإيمان على ما هو مذهب السّلف الآتي.

(١) أخرجه البخاري (٧: ١٤٩ برقم ٥٨٢٧)، ومسلم (١: ٩٥ برقم ٩٤).

فإن قلت: إذا كان مذهبهم أنّ الإيمان اسم لعمل القلب واللّسان والجوارح من الطاعات واجتناب المنهيّات، فهل شاركهم في القول غيرهم؟ وأيّ نوعٍ من تلك الأعمال يعتبر دخوله في مسمّى الإيمان؟ وهل الإخلال بشيءٍ منها موجب للخروج من الإيمان؟

قلت: قال السعد: وأمّا على الطّريق الرابع وهو أن يكون الإيمان اسماً لفعل القلب واللّسان والجوارح على ما يقال: إنّه إقرارٌ باللّسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان، فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان داخلاً في الكفر، وإليه ذهبت الخوارج، أو غير داخلٍ فيه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، يعني: المشهور كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وإليه ذهبت المعتزلة إلّا أنّهم اختلفوا في الأعمال:

- فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات.

- وعند أبي الهذيل وعبد الجبّار فعل الطاعات مطلقاً واجبة كانت أو مندوبة، إلّا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنّة بترك المندوب ممّا لا ينبغي أن يكون مذهبا لعاقل.

وقد لا يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان بل يقطع بدخوله الجنّة وعدم خلوده في النّار، وهو مذهب أكثر السّلف، وجميع أئمّة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي رحمهم الله تعالى. وعليه إشكال ظاهر وهو أنّه كيف لا ينتفي الشيء أعني: الإيمان مع انتفاء ركنه، أعني: الأعمال؟ وكيف يدخل الجنّة من لم يتّصف بما جعل مسمّى للإيمان؟

وجوابه: أنّ الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنّة وهو التّصديق وحده أو مع الإقرار، وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التّصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢- ٤]، وموضع الخلاف أنّ لفظ: «إيمان» إذا أطلق هل ينصرف للأول أم للثاني؟

فإن قلت: فهل في النّظم إشارة إلى ردّ مذهب السّلف؟

قلت: لا شكّ لاحتماله لذلك مع قطع النّظر عمّا هو موضوع البحث وهو الإيمان المنجي الذي يتوقّف عليه أصل النّجاة من العذابِ المخلّد، إذ السّلف رحمهم الله لا يقولون بدخول الأعمال في حقيقته، فلا يصلح مع هذا أن يكون إشارة للردّ عليهم.

(وقيل) عطف على قيل الأول، وأخّره رمزاً إلى عدم ارتضائه، أي: وقال قوم محقّقون منهم الإمام الأعظم أبو حنيفة ـ نفعنا الله ببركاته ـ وجماعة من الأشاعرة، واختاره شمسُ الأئمّة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي من الحنفية: ليس الإقرار شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان **(بل)** هو **(شطر)** منها وجزء من أجزائها، فالأعمال على هذا اسم لفعل القلب واللّسان جميعاً، أي: للتّصديق المذكور والإقرار، عبّر به بعض النحارير مكان التّصديق بالعلم، وبعضهم بالمعرفة، وبعضهم بالاعتقاد، وقد علمت فيما مرّ أنّ المراد من كلّها التّصديق الصّادق بالقطعي والظنّي الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل.

واعترض على هذا القول بثلاثة أوجه:

الأول: أنّ الإيمان قد يوجد حيث لا يوجد الإقرار كمن أكره على التّلفظ بكلمة، أو على ترك التكلّم بكلمتي الإسلام، أعني: كلمتي الشّهادة، وركن الشيء لا يوجد بدون ذلك الشيء.

وأجيب: بأنّ القائلين بهذا يقولون: إنّ الإقرار ركنٌ يحتمله السقوط كما في تلك الحالة المذكورة، والتّصديق ركن لا يحتمله.

الثاني: أنّ أطفال المؤمنين الذين لم يميّزوا، مؤمنون ولا تصديق عندهم.

وأجيب: بأنّ كلامنا في الإيمان الأصل الحقيقي لا الحكمي التّبعي.

الثالث: أنّ التّصديق قد لا يبقى كما في حالة النّوم والغفلة بل قد يسقط بالمرّة كما في سقوط تصديق أصحابه ﷺ بأنّ القبلة بيت المقدس بعد نزول قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وأجيب: بمنع عدم بقائه في حالة النّوم والغفلة لعدم مضادّتها له على ما يراه الحكماء وإن ضادّاه على ما يراه المتكلّمون، وإنّما الذهول عن حصوله، فقد يكون الشيء حاصلاً غير مشمول به على ما لا يخفى، وإذا استحضرت أنّ المانع لا مذهب له سهل عليك صحّة هذا الجواب، سلمّنا عدم بقائه في تلك الحالة اختياراً لمذهب المتكلّمين، لكنّ الشارع جعل الأمر المحقّق الذي لم يرد عليه ما يضادّه بالاختيار في حكم الباقي، حتّى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

وحاصله: أنّ الشّارع هاهنا نزّل المعدوم الذي لم يكسب المكلّف باختياره ما ينافيه منزلة الموجود كإنزال الموجود الذي اكتسبه المكلّف باختياره ما ينافيه منزلة المعدوم، كتصديق من شدّ الزنار أو سجد للصّنم اختياراً. وأمّا حديث السقوط بالمرة فممنوع؛ إذ كون بيت المقدس قبلةً إنّما كان مختصاً بزمان أوّل الإسلام، والتّصديق المتعلّق بذلك كان ثابتاً غير ساقطٍ أصلاً. وأمّا التّصديق بأنّ القبلة هي المسجد الحرام فذلك تصديق آخر له زمان آخر، وهذا ينفعك في جميع أبواب النّسخ، فتأمّل.

على أنّ للقائلين بالشّرطيّة أن يقولوا بعدم إيمان من صدّق بقلبه فمات قبل اتّساع الوقت لإقراره بلسانه، وهو خلاف الإجماع على ما قاله الرازيّ، وخلاف الصّحيح على ما في «الشفا» للقاضي عياض.

وأجيب: بأنّ هذا الإلزام إنّما يتمّ على من أطلق في اعتبار الشرطيّة دون من قيّد اعتبارها بالقادر المتمكّن.

قال السعد في بيان ثمرة هذا الخلاف: وعلى هذا القول من صدّق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره مرّة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى، ولا يستحقّ دخول الجنّة ولا النّجاة من الخلود في النّار، بخلاف ما إذا جعل الإيمان اسماً للتّصديق فقط، وإنّما الإقرار قيد في شرط لإجراء الأحكام عليه في الدّنيا من الصّلاة عليه وخلفه، والدّفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالعشور والزّكوات، ونحو ذلك. ولا يخفى أنّ الإقرار بهذا الغرض لا بدّ أن يكون

على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنّه يكفي مجرّد التكلّم وإن لم يظهره على غيره.

ثمّ الخلاف فيما إذا كان قادراً وترك النّطق بالشّهادتين لا على وجه الإبانة؛ إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقاً، ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالبٍ وإن كابرت الرّوافض غير متأمّلين في أنّه كان أشهر أعمام النّبي ﷺ وأكثرهم اهتماماً بشأنه، وأوفرهم حرصاً من النّبي ﷺ على إيمانه، فكيف اشتهر إيمان حمزة والعبّاس رضي الله عنهما، وشاع على درس المنابر فيما بين النّاس، وورد في بابهما الأحاديث المشهورة، وكثر منهما في الإسلام المساعي المشهورة دون أبي طالب.

فائدة:

في النّظم إشارة إلى أنّ صاحب هذا القيل لا يقول باستقلال النّطق بمفهوميّة الإيمان، وهو كذلك خلافاً للكراميّة القائلين بأنّ حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشّهادة، متمسّكين بوجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿ **فَأَثَبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ** ﴾ [المائدة: ٨٥] حيث رتّب ثواب الجنّة على القول.

وثانيهما: أنّ النّبي ﷺ ومن بعده كانوا يكتفون من كلّ أحد بمجرد الإقرار والتلفّظ بكلمتي الشّهادة، حتى إنّ أسامة رضي الله عنه حين قتل من قال: لا إله إلا الله ذهاباً إلى أنّه لم يكن مصدّقاً بقلبه أنكر عليه النّبي ﷺ وقال: «هلّا شققت قلبه؟»[١].

وقال: «أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم»[٢].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وأجيب عن الأول: بأنّه إن كانت ما موصولة فالقول بالتّخفيف هو للمعنى، وإن كانت مصدريّة فالقول إن حمل على اللّفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النّفس، وإن حمل على النّفسي فهو نفس التّصديق، ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] حيث رتّب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنّار، والمخالف أيضاً لا يخالف في ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] حيث نفى الإيمان عمّن أقرّ باللّسان دون القلب.

وعن الثاني: بأنّ الاكتفاء المذكور إنّما هو في حقّ أحكام الدّنيا وليس محلّ النّزاع، فإنّ الـمقرّ باللّسان وحده يسمّى مؤمناً لغةً، وتجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً بلا نزاع فيهما، وإنّما النّزاع في أحكام الآخرة وأنّه مؤمنٌ فيما بينه وبين الله تعالى والنّبي عليه الصلاة والسلام ومن بعده، كما يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشّهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدلّ على أنّه لا يكفي في الإيمان فعل اللّسان وإلّا لكان المنافق مؤمناً.

على أنّ الإجماع منعقد على إيمان من صدّق بقلبه وقصد الإقرار باللّسان ومنعه منه مانع من خرسٍ ونحوه.

وإذا تأمّلت فحديث أسامة لنا لا علينا؛ إذ لم يقل له ﷺ: ألم تسمع نطقه؟ بل أشار إلى ما هو محلّ التّصديق وهو القلب كما شهدت به النّصوص القرآنية والآثار النّبوية، حتى إنّ القول بكون الإيمان مجرد الإقرار يكاد يجري مجرى إنكار النّصوص:

- قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].
- ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].
- ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١].
- ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

ـ ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

ـ وقال النبي ﷺ: «اللّهمّ ثبت قلبي على دينك»(١).

ـ «ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان...»(٢) الحديث.

وقد يتمسك بوجهين أيضاً:

أحدهما: أنّه لو كان الإيمان هو القول لما كان المكلّف مؤمناً حقيقةً إلا حالة التّلفظ لانقضاء القول بعده، بخلاف التّصديق فإنّه باقٍ في القلب حتى حال النّوم والغفلة إلى طريان ضدّه الذي هو الكفر.

وجوابه: بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي أنّ المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلّم بما يدل على التّصديق إلّا أن يطرأ ضدّه والعياذ بالله من ذلك، على ما مرّ بيانه.

وثانيهما: أنّا لو فرضنا عدم وضع لفظ التّصديق لمعنىً، أو وضعه لمعنىً آخر لم يكن المتلفّظ به مؤمناً قطعاً.

وجوابه: أنّهم لا يعنون أنّ الإيمان هو التّلفّظ بهذه الحروف كيف ما كانت، بل التّلفّظ بالكلام الدّالّ على تصديق القلب، أيّة ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التّصديق جزءاً منه.

وحاصله: أنّه اسم للمقيّد دون المجموع. انتهى. وفيه نظر.

وأقول: هذا الجواب صريح في عدم اشتراط لفظ: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمّداً رسول الله»، وقد مرّ ما فيه فلا تغفل.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ١٦ برقم ٢١٤٠)، وابن ماجة (٢: ١٢٦٠ برقم ٣٨٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٨: ١١٥ برقم ٦٥٦٠)، ومسلم (١: ١٧٢ برقم ١٨٤).

تتمة:

قد بلغ بعض المحقّقين الأقوال في حقيقة الإيمان إلى عشرة يعلم مهمّها ممّا مرّ.

فإن قيل: نحن قاطعون بأنّ النّبي ﷺ ومن بعده كانوا يأمرون بأمرٍ معلوم يتمثّل من غير افتقار إلى بيان ولا استفسار إلّا بحسب المتعلق، أعني: ما يجب الإيمان به، فكيف جاءت هذه الأقوال، وتوجّه هذا الاختلاف؟

قيل: لا خفاء ولا خلاف في أنّهم كانوا يأمرون بالتّصديق وقبول الأحكام، ويكتفون في حقّ الأحكام الدّنيويّة بما يدلّ على ذلك وهو الإقرار، إلّا أنه وقع الاختلاف واجتهاد في أنّ مناط الأحكام الأخرويّة مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار؟ أم كلاهما مع الأعمال؟ وفي أنّ ذلك مجرد معرفة واعتقاد أم أمرٌ زائد على ذلك؟ وهذا لا بأس به على أنّك قد عرفت الحقّ من ذلك.

لما أنهى الكلام على ما قصد التّعرض له من مباحث الإيمان شرع في تحقيق مثل ذلك، فقال: **(والإسلام)** بإسقاط الهمزة بعد نقل حركتها للّام قبلها مبتدأ، وهو **لغة**: الخضوع والانقياد، ولا نزاع في مغايرة حقيقته لحقيقة الإيمان بحسب اللّغة، فإنّ الإسلام عبارةٌ عن الخشوع والانقياد، والإيمان عبارةٌ عن التّصديق، وهما غيّران قطعاً.

وأمّا في **الشّرع** فقد اختلف في بيان حقيقته، فذهب جمهور الأشاعرة إلى مخالفتها لمفهوم الإيمان، وأنّ الإيمان إذعان القلب والإسلام انقياد الظاهر، على ما يأتي تحقيقه، فالمفهومان على هذا غير متّحدين وإن كانا متلازمين.

وذهب جمهور الحنفيّة إلى اتّحادها معه، بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشّرع وتساويهما بحسب الوجود، بمعنى أنّ كلّ من اتّصف بأحدهما فهو متّصف بالآخر.

قال في «شرح المقاصد»: الجمهور على أنّ الإيمان والإسلام واحد، وأنّ معنى آمنت بما جاء به النّبي ﷺ صدّقته، ومعنى أسلمت له سلّمته، ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما

إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول. وبالجملة لا يعقل بحسب الشّرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمنٍ.

وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتّحاد المعنى وعدم التّغاير على ما قال بـ«التبصرة»: الاسمان من قبيل الأسماء المترادّفة، فكلّ مؤمن مسلم وكلّ مسلم مؤمن؛ لأنّ الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانيّة الله تعالى، وأنّ له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك، والإسلام إسلام المرء نفسه بكليّتها لله تعالى بالعبوديّة له من غير شرك، فحصلا من طريق المراد منهما على واحد، ولو كانا اسمين لمعنيين متغايرين لتصّور وجود أحدهما بدون الآخر، ولتصّور مؤمنٍ ليس بمسلمٍ ومسلم ليس بمؤمن فيكون لأحدهما في الدّنيا والآخرة حكم ليس للآخر، وهذا باطلٌ قطعاً.

وقال في «الكفاية»: الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيّته، وذا لا يتحقّق إلا بقبول الأمر والنّهي، فالإيمان لا ينفكّ عن الإسلام حكماً فلا يتغايران. وإذا كان المراد بالاتّحاد هذا المعنى صحّ التّمسّك فيه بالإجماع على أنّه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً، وعلى أنّه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس، وعلى أنّ دار الإيمان دار الإسلام وبالعكس، وعلى أنّ النّاس كانوا في عهد النّبي ﷺ ثلاث فرق، مؤمنٌ وكافرٌ ومنافقٌ ولا رابع لهم، والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما: إنّ الإيمان لو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] واللازم باطل بالاتّفاق.

واعترض: بأنّه يجوز أن يكون غيره مفهوماً لكن لا يكون غيره بمعنى ما يصحّ انفكاكه عنه لكون الدّين عبارة عن الطاعات على ما سبق، وقد عرفت ما فيه، بل المراد بالدّين الملّة والطريقة الثابتة عن النّبي ﷺ، والإيمان كذلك وإن اشتهر في إطلاق أهل الشّرع دين الإسلام ولم يسمع دين الإيمـان؛ وذلك لاشتهار لفظ الإسلام في طريقة النّبي ﷺ،

واعتبار الإضافة إليه حتّى صار بمنزلة اسم لدين محمّد ﷺ ولفظ الإيمان في فعل المؤمن من حيث الإضافة إليه، ولم يصر بمنزلة الاسم للدّين؛ ولهذا كثيراً يفتقر في الإيمان إلى ذكر المتعلّق، مثل: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ وغير ذلك، بخلاف الإسلام.

وثانيهما: أنّه لو كان غيره لم يصح استثناء أحدهما عن الآخر، واللازم باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]، أي: فلم نجد ممّن كان فيها من المؤمنين إلّا أهل بيتٍ من المسلمين.

واعترض: بأنّه يكفي لصحّة الاستثناء الإحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحادّ المفهوم، وقد عرفت أنّ المراد بالاتحادّ عدم التغاير بمعنى: الانفكاك، نعم، لو قيل: إنّه لا يتوقّف على المساواة أيضاً، بل يصحّ مع كون المؤمن أعمّ، كقولك: أخرجت العلماء فلم أترك إلّا بعض النّحاة، لكان شيئاً لا بالعكس على ما سبق إلى بعض الأوهام ذهاباً إلى صحّة قولنا: أخرجت العلماء فلم أترك إلّا بعض النّاس.

وقد يستدلّ بسوق أحد الاسمين مساق الآخر:

- كقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].

- ﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ [النمل: ٨١].

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

- ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا ...﴾ إلى ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]، إلى غير ذلك من الآيات. انتهى.

فائدة:

قد علم ممّا مرّ أنّ باتّفاق القولين السابقين لا يصحّ شرعاً أن يحكم على أحد بأنّه مؤمن وليس بمسلم، ولا بأنّه مسلم وليس بمؤمن، وأنّ الاتّحاد المراد منه التّلازم والتساوي خارجاً

لا مفهوماً، كما يشير إليه قول «الكفاية»: الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيّته، وذلك لا يتحقّق إلا بقبول الأمر والنّهي، فالإيمان لا ينفكّ عن الإسلام حكماً فلا يتغايران. ومن أثبت التغاير يقال له: فما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإذا أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابتٍ للآخر ظهر بطلان قوله.

وذهب الحشويّة وبعض المعتزلة إلى تغايرهما مفهوماً مع صحّة انفكاك أحدهما عن الآخر نظراً إلى أنّ لفظ الإيمان ينبئ عن التّصديق فيما أخبر الله تعالى به على ألسنة رسله، ولفظ الإسلام عن التّسليم والانقياد، ومتعلّق التّصديق يناسب أن يكون هو الأخبار، ومتعلّق التّسليم الأوامر والنّواهي، وتمسّكاً بإثبات أحدهما ونفي الآخر، كقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ...﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً، والتّسليم هو الإسلام، وبأنّ جبريل عليه الصلاة والسلام لـمّا جاء لتعليم الدّين سأل النّبي ﷺ عن كلٍّ منهما على حدة، وأجاب النّبي ﷺ لكلٍّ جواباً، وذلك أنّه قال: «أخبرني عن الإيمان»، فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه..» إلى الآخر ثمّ قال: «أخبرني عن الإسلام» فقال: «الإسلام أن تشهد أنّ لا إله إلا الله...»[١] إلى الآخر، فدلّ على أنّ الإيمان هو التّصديق بالأمور المذكورة، والإسلام هو الإتيان بالأعمال المخصوصة.

والجواب عن **الأول**: أنّا لا نعني اتّحاد المفهوم بحسب أصل اللّغة، على أنّ التحقيق أنّ مرجع الأمرين إلى الإذعان والقبول كما مرّ، والتّصديق كما يتعلق بالأخبار بالذّات فكذا بالأوامر والنّواهي، بمعنى كونها حقّة وأحكاماً من الله تعالى، وكذا التسليم.

---

(١) سبق تخريجه.

وعن **الثاني**: بأنّ المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفاً من السيف، والكلام في الإسلام المعتبر في الشّرع المقابل للكفر الـمنبئ عن قوله: آمن فلانٌ وأسلم.

وعن **الثالث**: أنّ تغاير المفهوم في الجملة كافٍ في العطف مع أنّه قد يكون على طريق التفسير، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ﴾ [البقرة: ١٥٧].

وعن **الرابع**: أنّ المراد السؤال عن شرائع الإسلام، أعني: أحكامه المشروعة التي هي الأساس على ما وقع صريحاً في بعض الرّوايات، وعلى ما قال النّبي ﷺ لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟»، فقالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: «شهادة أنّ لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وإقام الصّلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»[1]، وكما قال ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبةً أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[2]، على أنّه يمكن حمل الحديثين على بيان ثمرات الإسلام والإيمان، وعلاماتها.

ولما كان مذهب الأشاعرة مختاراً له أشار إلى انتحاله بقوله: **(اشرحن)** خبره، أي: بيّن ماهيّته ومفهومه وفسّر حقيقته **(بـ)** أنها **(العمل)** أي: عمل الجوارح الظاهرة والباطنة، بمعنى: انقيادها والتزامها ذلك بأن لا يظهر عليها أمارات الإنكار ولا يلوح منها سمات العلو والاستكبار، وإن لم تتلبس بالعمل في الحال، فلذا كنا لا نكفر بالأوزار كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأصله: «بعمل الطّاعات» فنابت «الـ» عن المضاف إليه على مذهب بعض النّحويين، والقرينة ظاهرة إلّا أنّ ذلك العمل لا يعتمد به ولا يعتبر إلّا إذا وجد معه الإيمان. ومن هنا اتّضح ما سبق من أنّه لا يوجد مسلم شرعا غير مؤمن ولا العكس، إلّا أن يصدق شخص

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٢٠ برقم ٥٣).

(٢) أخرجه مسلم (١: ٦٣ برقم ٣٥)، وأبو داود (٤: ٢١٩ برقم ٤٦٧٦).

بما علم مجيء محمد ﷺ به من الدّين بالضرورة، ثمّ يخترم قبل اتّساع وقت التلفظ به، على أنّه لا يرد على ما علمت آنفاً.

تتمة:

قال بعضهم من حقّق النّظر ظهر له أنّ الخلاف في ترادف مفهوميهما وعدمه خلاف في مفهوم الإسلام، فإنّه إن فسّر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى: قبول الأحكام كان متّحداً بالإيمان، وإن فسّر بالانقياد الظاهري بمعنى تسليم الأوامر والنّواهي والعمل بمقتضى تلك الأحكام كان مخالفاً له، فالخلف بين الماتريدية والأشاعرة على هذا خلاف في حال. نعم، قضية النّظر أنّ خلف الحشوية حقيقي.

فإن قلت: فهل قال بالترادف غير الماتريدية؟

قلت: قال بعض المحقّقين من الأشاعرة: وممّن قال بالترادف كثير من الحنفيّة، وبعض أصحابنا، انتهى. ولو لم يكن ممّن قال بالترادف إلّا البخاري كان كافياً.

وقد نقل أبو عوانة الإسفرايني عن المزني صاحب الشافعي: الجزم بأنّهما عبارة عن معنى واحد، وأنّه سمع ذلك منه.

وذهب الإمام أحمد إلى تغايرهما جزماً، نقله عنه ابن حجر.

وقد تأوّل البخاري القائل بالاتّحاد حديث جبريل بما يرجع به إلى الاتحاد، كما أنّ حديث وفد عبد القيس تؤول بمثل ذلك أيضاً؛ حيث قال: «باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، وبيان النبي ﷺ لوفد عبد القيس من الإيمان، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]»، ثمّ قال بعد ذلك: قال أبو عبدالله ـ يعني نفسه ـ: جعل ذلك كله من الإيمان. وملخصه أنّ النّبي ﷺ جعل الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة ديناً، فتكون متّحدة به لهذا، والدين يجب أن يكون الإيمان متحداً بالإسلام وإلّا لم يقبل، بدليل: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾، فظهر أنّ حديث جبريل لا يمنع من القول بالاتّحاد.

وقال الخطابي: الحقّ أنّ بين الإيمان والإسلام عموماً وخصوصاً، فكلّ مؤمن مسلم وليس كلّ مسلم مؤمناً. انتهى.

وردّه ابن حجر: بأنّ مقتضاه أنّ الإسلام لا يطلق على الاعتقاد والعمل معاً، بخلاف الإيمان فإنّه يطلق عليهما معاً.

ويرد عليه: قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فإنّ الإسلام هنا يتناول العمل والاعتقاد معاً؛ لأنّ العامل غير المعتقد ليس بذي دين مرضي، وبهذا استدلّ المزني وأبو محمد البغوي، فقال في الكلام على حديث جبريل: هذا جعل النّبي ﷺ الإسلام هنا اسماً لما ظهر من الأعمال والإيمان اسما لما بطن من الاعتقاد وليس ذلك لأنّ الأعمال ليست من الإيمان، ولأنّ التّصديق ليس من الإسلام بل ذلك تفصيل لجملة كلها شيء واحد وجماعها الدّين، ولهذا قال ﷺ: «أتاكم يعلمكم دينكم»، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾، وقال: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ ولا يكون الدّين في محلّ الرضا والقبول إلّا بانضمام التّصديق، انتهى كلامه.

والذي يظهر من مجموع الأدلّة أنّ لكلٍّ منهما حقيقة شرعية كما أنّ لكلٍّ منهما حقيقة لغوّية، لكن كلّ منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له، فكما أنّ العامل لا يكون مسلماً كاملاً إلّا إذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمناً كاملاً إلا إذا عمل، وحيث يطلق الإيمان في موضع الإسلام أو بالعكس، أو يطلق أحدهما على إرادتهما معاً فهو على سبيل المجاز، ويتبين المراد بالسيّاق، فإن وردا معاً في مقام السؤال حملا على الحقيقة، وإن لم يردا معاً أو لم يكن في مقام سؤالٍ أمكن الحمل على الحقيقة أو المجاز بحسب ما يظهر من القرائن. وقد حكى ذلك الإسمعيلي عن أهل السنّة والجماعة، قال: إنّه يختلف دلالتهما بالاقتران فإن أفرد أحدهما دخل الآخر فيه، وعلى ذلك ما حكاه محمد بن نصر، وتبعه ابن عبد البر عن الأكثر: أنّهم سوّوا بينهما على ما في حديث وفد عبد القيس[1]، وما حكاه اللالكائي وابن السمعاني عن أهل السنّة: أنّهم فرقوا بينهما على ما في حديث جبريل، انتهى.

---

(١) سبق تخريجه.

وبهذا عرفت أنّ القائل بالترادف كثيرٌ من الأشاعرة، وهو مذهب الفقهاء والمحدثين إلا شرذمة قليلين.

فإن قلت: فهل يجوز نصب الإسلام على أنّه مفعول «اشرحن»؟

قلت: إنّما منع بعض المتأخرين تقديم معمول الفعل المؤكّد بالنون الحقيقة لا مطلقاً، فليتأمّل.

* * *

ولـمَّا ورد في حديث جبريل السابق تفسير الإسلام بالأعمال حيث قال: «يا محمد أخبرني عن الإسلام»، قال: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا»[1]، وكان ظاهراً في مختاره ذكر تلك الجزئيات التي وقع مجموعها تفسيراً للإسلام معبراً عنها بالمثال؛ لأنّ الحديث ليس قطعيّ الدّلالة على أنّها نفس الإسلام فقال: **(مثال)** وهو جزئي يذكر لإيضاح القاعدة، ولا تشترط صحته، ولا يكون قائله ممّن يحتجّ بالصادر عنه في بابه **(هذا)** أي: مسمّاه ومدلوله **(الحج)** بفتح الحاء مصدراً وبكسرها اسم مصدر، وقد قرئ بالوجهين حجّ البيت من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، والحجة بالكسرة المرّة الواحدة، وهو شاذٌّ والقياس الفتح، وأمّا حجّ جمع حاجّ فبالكسر فقط قال الشاعر: [جرير من الكامل]

وكأنّ عافيـة النّسـور عليهـم حجٌّ بأسـفل ذي المجاز نزول

أنشده الفارسي في التكملة، وضبطه المازري بالكسرة، وضبطه الجوهري بالضمة، جمع حاجٍّ كبازلٍ وبزلٍ.

قيل: وهو في **الفقه** مطلق القصد، وقيل: بقيد التكرار، وقيل: القصد لمعظم، وقيل: العمل، وقيل: التردد للشيء والإتيان له مرة بعد أخرى.

[قال] الخليل: هو كثرة القصد لمعظم.

وأمّا في **الشرع** فقال ابن عبد السلام: تحديده عسر. وقال ابن هارون: إنّه ضروري التّصور؛ لأنّ الحكم بوجوبه ضروري، وتصور المحكوم عليه ضرورة ضروري، انتهى. وعليهما فلا يحدّ.

---

(١) سبق تخريجه.

ورد ابن عرفة **قول الأول**: بعدم عسر حكم الفقيه بثبوته ونفيه وصحّته وفساده، ولازمه إدراك فصله، أو خاصّته كذلك. **وقولَ الثاني**: بأنّ شرط الحكم تصوّر المحكوم عليه بوجه ما، والمطلوب إنّما هو معرفة كنهه وحقيقته. وبيّن بعضهم سبب الاختلاف بأنّه حجّ الثاني وعدم حجّ الأول، وهو ركيك كما لا يخفي ابن عرفة.

ويمكن رسمه: بأنّه عبادة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عشر ذي الحجّة، ويمكن حدّه بزيارة وطواف ذي طُهر أخصَّ بالبيت عن يساره سبعاً بعد فجر يوم النّحر، والسّعي من الصّفا للمروة، ومنها إليها سبعاً بعد طواف، كذلك لا يقيّد وقته بإحرام في الجميع.

وهو أحد أركان الإسلام، من يجحد وجوبه كفر، وفي كون فرضه قبل الهجرة ونزول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ...﴾ الآية [آل عمران: ٩٧] بعدها إنّما هو للتأكيد، أو بعدها وعليه ففى كونه سنة خمس أو ست وصحّحه الشافعيّة، أو ثمان أو تسع وصحّحه في الإكمال خلاف.

وفضله عظيم وثوابه جسيم، وأتمّ برهان قول سيدنا ولد عدنان: «من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»[1]، قال في «الذخيرة»: التشبيه بيوم الولادة يقتضي سقوط تبعات العبادة وقضاء الصلوات والكفارات، يعني وليس كذلك.

وأجاب: بأنّ لفظ الذنوب لا يتناولها؛ لأنّ حقوق الله وحقوق عباده في الذمّة ليست ذنباً وإنّما الذنوب المطل فيه، فيتوقف على إسقاط صاحبه، فالذي يسقطه الحجّ إثم المخالفة فقط.

وأورد القرافي: أنّ قيام ليلة القدر مكفّر، وموافقة تأمين المصلي لتأمين الملائكة مكفّر، وقيام رمضان مكفّر، ولا شكّ أنّ الحجّ أعظم مشقّةً وأكبر مؤنةً وأكثر عملاً من كلّ ذلك، وفي الحديث: «أجرك على قدر نصبك»[2] فكيف يساويها؟

---

(١) أخرجه مسلم (٢: ٩٨٣ برقم ١٣٥٠)، وابن حبان (٩: ٧ برقم ٣٦٩٤) بدون لفظة: «من ذنوبه».

(٢) أخرجه مسلم (٢: ٨٧٦ برقك ١٢٦)، وأحمد (٤٠: ١٨٩ برقم ٢٤١٥٩)، وللحاكم (١: ٦٤٤ برقم

وأجيب: بأنّ الاستواء إنّما هو في التكفير لا في رفع الدرجات، فجاز أن يترتب عليه من رفعها ما لا يترتب عليها، فلا مساواة. والمذهب أنّه أفضل من الغزو، وأنّ الصلاة أفضل منه كما أنّ الصدقة أفضل من العتق، وقد أرادت زينب أن تعتق جاريتها، فأمرها عليه الصلاة والسلام أن تتصدّق بها على أقاربها لتكفيهم مؤنة رعاية الغنم[1]، فلولا فضل الصدقة ما قدّمها عليه الصلاة والسلام على العتق.

وقال بعض المتأخرين من المالكية: من لم توجد في حقّه الاستطاعة فاشتغاله بالجهاد أولى، وخروجه للحجّ مكروه بل ممنوع، ومن وجدت في حقّه الاستطاعة فإن وجب الجهاد على الأعيان قُدِّم على الحج الفرض.

وقول ابن رشد: هو أفضل من الحجّ الفرض يريد به ـ والله أعلم ـ أنّه المتعيّن الذي لا يجب سواه، وإن لم يجب الجهاد على الأعيان فلا يخلو الشخص إمّا أن يكون قد حجّ أو لا، فمن حجّ فلا يخلو إمّا أن يكون في سنة خوف أو لا، فإن كانت سنة خوف فالجهاد أولى اتفاقاً، وإن لم تكن سنة خوف فالحجّ أولى على المشهور، والجهاد أولى على رواية ابن وهب، وفتوى ابن رشد. وهذا والله أعلم في حقّ غير المتعيّن للجهاد؛ لأنّ أولئك الجهاد فرض عليهم فهو المتعيّن عليهم، وهذا لم يصرّح به ابن رشد ولكنّه يؤخذ من كلامه بالأحروية.

وأمّا من لم يحجّ فلا يخلو أيضاً من أن تكون سنَةَ خوف أو لا، فإن لم تكن سنة خوف فعلى المشهور لا إشكال في تقديم حجّ الفريضة وجوباً على القول بالفور، وندباً على القول بالتراخي، سواء كان من القائمين بالجهاد أو من غيرهم، وإن كانت سنة خوف فصرّح في الرواية بتقديم الجهاد على الحجّ، لكن حمله ابن رشد على حجّ التطوع، ومفهومه أنّ الفرض بخلاف ذلك، وكلامه في الأجوبة يقتضي أنّ ذلك يتخرّج على الخلاف في فوريّة الحجّ وتراخيه، فعلى اختيـاره أنّه على التـراخي وأنّ تطوع الـجهاد يقدم عليه فلا شكّ في تقديم

١٧٣٣) بلفظ: «إن لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك».

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٨: ٩٢ ترجمة ٤١٣٣).

الجهاد، وعلى القول بالفور وأنّ تطوع الحجّ مقدم على تطوع الجهاد فالظاهر أنّه ينظر إلى أخفّ الضررين.

وأمّا الصلاة فهي أفضل من الحجّ، أمّا الفرض منها فواضح إذ لا شكّ أنّ صلاة فريضة أفضل من الحجّ الفرض والتطوع؛ لأنّه إذا خيف فواتها سقط وجوب الحج، وأمّا نافلة الصلاة فلا يمكن أن يقال: إن صلاة ركعتين أفضل من حجّة تطوع.

قال الخطاب: ولا أظن أنّ أحداً من المسلمين يقوله، بل لو فرض أنّ شخصاً خرج إلى حجّ التطوع واشتغل آخر بنوافل الصلاة من حين خروجه إلى الحجّ إلى فراغه، كان المتطوّع بالحجّ أفضل.

وأمّا الحجّ والصوم فلم أر في ذلك نصاً، أعني: في كون أحدهما أفضل من الآخر، وذلك إذا كان شخص يكثر الصوم وإذا سافر لا يستطيع الصوم، والظاهر أنّ الحجّ أفضل؛ لأنّه أفضل من الجهاد الذي جعله ﷺ عدل الصيام الذي لا إفطار فيه، والقيام الذي لا فتور فيه مدة خروج المجاهد ورجوعه، كما رواه مالك والبخاري ومسلم[1] وغيرهم .

وملخصه: أنّ أفضل الأعمال الإيمان بالله ثمّ الصلاة، ثمّ الحجّ ثمّ الجهاد إلّا لخوف فيقدّم على الحجّ، ثمّ الصيام وهو في مرتبته، ثمّ الصدقة، ثمّ العتق وما رأيت في كلامه مرتبة الزكاة، وقيل: يلي الإيمان الصوم، وقيل: الحج، حكاها المحب الطبري، انتهى ملخصاً من كلام طويل ذكره البعض المذكور.

تذييل: قال في «كنز الراغبين العفاة في الرمز إلى المولد والوفاة»: أنّ المالكية والشافعيّة والحنابلة على كراهة إهداء ثواب القرآن له ﷺ وسائر القرب؛ لأنّه تحصيل الحاصل إذ ثواب جميع أمته حاصل له عليه الصلاة والسلام مثله إلى يوم القيامة، وقد كان السلف الصالح يتورّعون عنه، ولم يرد فيه أثر كما قاله ابن العطار، قال: بل ينبغي المنع منه لما فيه من

---

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٥ برقم ٢٧٨٧)، ومسلم (٣: ١٤٩٨ برقم ١١٠)، ومالك (٢: ٣٥٠ برقم ٩٠٥) بلفظ: «مثل المجاهد في سبيل الله، كمثل الصائم، القائم، الدائم، الذي لا يفتر من صيام، ولا صلاة حتى يرجع».

التهجم عليه فيما لم يأذن فيه، مع أنّ ثواب القراءة حاصل له بأصل شرعه ﷺ، وجميع أعمال أمّته في ميزانه، وقد أمرنا الله تعالى بالصلاة عليه، وحث عليه الصلاة والسلام على ذلك، وأمرنا بسؤال الله تعالى الوسيلة له والسؤال بجاهه، فينبغي أن يتوقف الإهداء على إذن كذلك، مع أنّ هدية الأدنى للأعلى لا تكون إلّا بإذن.

وذكر ابن حجر: أنّ قول القائل: اللهمّ اجعل هذا القرآن زيادةً في شرفه عليه الصلاة والسلام، مخترع من متأخري القرّاء لا أعلم فيه سلفاً. ثمّ نقل أنّ بعض المشايخ سئل عمّن يقرأ الفاتحة عقب السماع مرات لجماعة وآخر الكلّ يسألها للنّبي ﷺ؟ فقال: قولهم ثواب القراءة لا يصل إلى الميت محمول على ما إذا نوى القارئ بقراءته النيابة عن الميت، وأمّا النّفع فيقع للميت بأن يدعو له عقبها، أو يسأل أجرها له، أو يطلق على المختار عند النووي؛ لنزول الرحمة على القارئ، ثمّ انتشارها فلا بأس بالدّعاء للميّت بجعل ثوابه له، وأمّا إهداء الثواب لرسول الله ﷺ فالتاج الفزاري وغيره منعوا منه، وأمّا سؤال الفاتحة فينبغي المنع منه جزماً لـما لا يخفى، والله سبحانه أعلم.

تتمة:

الحجّ المبرور هو المقبول، وعلامة القبول أن تكون حاله بعد الرجوع خيراً ممّا قبله، وقيل: هو ما لا رياء فيه، وقيل: ما لا إثم فيه، وقيل: ما لا يعقبه معصية. وأصل البّر الطاعة يقال: برّ حجك وبرّ الله حجك، لازم ومتعدّ.

(و) مثال مسمّى هذا أيضاً **(الصلاة)** وزنها فعلة بفتحات قلبت لامها واوها ألفاً لتحرّكها وانفتاح ما قبلها، وهي في **اللغة**: الدعاء، وعليه أكثر أهل العربية والفقهاء. وقيل: إنها مأخوذة من الصّلا، وهو عرق متصل بالظهر يفترق عند عجب الذنب، ويمتدّ منه عرقان في كلّ ورك عرق، يقال لهما الصلوان فإذا ركع المصلي انحنى صلاه وتحرك، ومنه سمّي ثاني قيل: خيل السباق مصلياً؛ لأنّه يأتي مع صلوي السابق. ولما كان الداعي ذا تخشّع وانكسار شبّه به المصلي، فليتأمّل.

وأمّا في **الشّرع**: فقال ابن عرفة: قيل إنّ تصورها فيه ضروريّ، وقيل: نظريّ؛ لأنّ في قول الصّقلّي وغيره ورواية المازريّ: سجود التلاوة صلاة، نظر، وعليه فهي قربة فعليّة ذات إحرام وتسليم أو سجود فقط، فيدخل هو وصلاة الجنازة.

قلت: في شموله لصلاة الأخرس ومن لم يكن معه إلّا النيّة تكلّف.

فقول بعضهم: وهي في الشّرع أقوال وأفعال غالباً مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، فدخلت صلاة الأخرس ومن لم يلزمه إلا إجراؤها على قلبه؛ إذ لا تسقط ما دام العقل موجوداً أولى.

واتفقوا على فرض الصّلوات الخمس ليلة الإسراء سبع وعشرين من ربيع الآخر، قيل: قبل الهجرة بسنة، وقال الزهري: بعد المبعث بخمس سنين، والأصحّ أنّه لم يفرض عليه ﷺ قبلها صلاة، وقيل: كان الواجب قبلها ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي ما كان بمكة تسع سنين، ثمّ فرضت الخمس ليلة الإسراء.

واختلف في كيفيّة فرضها: فروت عائشة أنّها فرضت ركعتين ركعتين ثم أكملت صلاة الحضر أربعاً[1]. قال الحسن البصريّ وجماعة: وكان الإكمال بالمدينة، وقال ابن عبّاس وغيره: فرضت أربعاً إلّا المغرب فثلاثاً، وإلا الصّبح فاثنتين، وهو طريق الجمهور.

(كذا) خبر مقدّم، أي: مثل ما ذكر من الحجّ والصّلاة في كونه من جزئيات مسمّى الإسلام **(الصيام)** مبتدأ مؤخر أصله «صِوَام» أعلّ إعلال قيام، أي: صيام شهر رمضان. وهو **لغة**: الإمساك. وأمّا **شرعاً**: فقال ابن عرفة: يرسم بأنّه عبادة عدميّة، وقتها طلوع الفجر حتّى الغروب، فلا يدخل ترك ما تركه ورع لعدم اقتضائه لذاته ذلك الوقت المخصوص.

وقد يحدّ بأنّه كفّ بنيّة عن إنزال يقظةً ووطء وإنعاظ ومذي، ووصول غذاء غير

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٧٩ برقم ٣٥٠)، ومسلم (١: ٤٧٨ برقم ٦٨٥) ولفظه: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر».

غالب غبار أو ذباب أو فلقة بين الأسنان لحلق أو جوف زمن الفجر حتّى الغروب، دون إغماء أكثر نهاره. ولا يرد بقول ابن القاسم: يبرّ حالف ليصومنّ غداً، فبيّت وأكل ناسياً؛ لقول ابن رشد: هذا رعي للغو الأكل ناسياً وإلّا زيد أثر جوف غير منسيّة في تطوّع، شرعه الله تعالى لمخالفة النّفس وكسرها، وتصفية مرآة العقل، وتنبيه العباد على مواساة الجائع، من جحده قتل كفراً بإجماع إلّا أن يتوب، ومن اعترف بوجوبه وامتنع من صومه قتل حدّاً على ما نقل أنّه المشهور لا كفراً، خلافاً لابن حبيب، وقيل: يؤدّب فقط.

ولم يقيده برمضان؛ لضرورة النّظم وشهرة الانصراف إليه في مثل هذا المقام.

فرض في ثانية الهجرة لليلتين خلتا من شعبان، وفي نصف شعبان منها حوّلت القبلة.

وهل كان قبله صوم ونسخ أو لا؟ قولان، وعلى الأوّل فقيل: عاشوراء، وقيل: ثلاثة من كلّ شهر، وقيل: ثلاثة من كلّ شهر وعاشوراء ثمّ نسخ، وعلى هذا فقيل: نسخ برمضان، وقيل: بل بأيّام معدودات ثمّ نسخت برمضان.

وقوله: (**فادر**) أي: اعلم من الدراية بمعنى العلم تنبيه على أنّ المراد أنّ هذه من جزئيات مسمّى الإسلام بشرط مراعاة ما يعتبر فيها شرعاً، أو هو تكملة (**و**) للعطف على الصيام لقربه، أو على الحجّ لتقدّمه، وبالجملة فالمعنى: ومن جزئيات مسمّى الإسلام أو مثل الحجّ والصلاة في كونهما من جزئيات مسمّى الإسلام (**الزكاة**) بالمعنى المصدريّ، وهي **لغة**: النّمو والتّطهير، يقال: زكى المال إذا نما، و﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩] أي: طهرها من الأخلاق الـمردية.

وشرعاً: إخراج جزء من المال، وجوبه لمستحقّه، ببلوغ المال نصاباً، وبلوغ عيد الفطر أو فجره، لواجد له فضل عن قوته وقوت عياله لم يتوجّه وجوبه على غيره، واحترزنا عن المعنى الاسمي ـ أعني: جزءاً من المال ـ شرط وجوبه... إلخ؛ لأنّه ليس بعمل، وتسمية الجزء المخرج من المال بالزكاة؛ لأنّه إنّما يؤخذ من مال نام ببلوغه النّصاب، أو لأنّه ينمّي

الأموال بالبركة وحسنات مؤديها بالتكثير، أو لأنّه يطهرها من الخبائث الحسيّة والمعنويّة، ونفس المزكي من رذيلة البخل وغيره، أو لأنّه يزكيه ويشهد بصحّة إيمانه. وإنكار وجوبها في المجمع عليه كفر؛ لأنّها مما علم من الدين بالضرورة، قاله ابن رشد وغيره، وقيد بأن لا يكون حديث عهد بكفر.

قال بعضهم: وجرى عرف استعمال الشّرع في الفرض بلفظ الزكاة، وفي النّافلة بلفظ الصدقة. قال القاضي: سنّة. واختلف هل لفظها عام أو مجمل؟ وفائدة الخلاف أنّ من جعله عاماً أجاز الاحتجاج به في أعيان المسائل، ومن جعله مجملاً لم يحتجّ به إلّا في إيجاب الزكاة في الجملة، انتهى.

وفرضت في السنّة الثانية من الهجرة بعد زكاة الفطر، وقيل: في الرابعة، وقيل: قبل الهجرة وبيّنت بعدها. ومتعلّقاتها في الشرع ستة أشياء: الماشية والحرث والنّقدان والتّجارة والمعادن والفطر، ومحلّ بسطها كتب الفروع.

وأسقط شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله؛ لكون الكتاب معقوداً لبيانهما، ولأنّه عبّر بالمثال وهو لا يفيد حصراً، وأسقط الجهاد اقتداء بحديث جبريل السابق؛ حيث لم يتعرض له، أو لأنّ هذه فروض عينيّة دائمة لا تسقط عمّن اتّصف بشروطها، بخلاف الجهاد فإنّه قد يسقط في بعض الأوقات بل قد صار جماعة كثيرة إلى أنّ فرض الجهاد قد سقط بعد فتح مكة، وذكر أنّه مذهب ابن عمر والثّوري وابن سيرين، ونحوه لسحنون من أصحابنا. قال: إلّا أن ينزل العدو بقوم أو يأمر الإمام بالجهاد فيلزم، فلا يتّجه لزوم التنزل بذكره؛ لأنّه به ظهر الدّين وانقطع عباب الكافرين. على أنّك قد عرفت أنّ المذكورات أمثلة والمراد مطلق الواجبات، فليتأمّل.

فإن قلت: انقضى حديث جبريل السابق أنّ الإسلام هو نفس تلك المذكورات، وحديث ابن عمر الذي في الصحيحين من قوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم رمضان» أنّه غيرهما؛ ضرورة وجوب مغايرة المبني للمبني عليه.

قلت: المراد في حديث جبريل أنّ الإسلام نفس مجموع المذكورات من غير قصر عليهما على ما مر، وفي حديث ابن عمر: المبني هو الإسلام بمعنى: المجموع، والمبني عليه هو كلّ واحد بانفراده فلا تعارض، على أنّ في حديث ابن عمر ما يجب التّعرّض له فنقول: قال العزّ بن عبد السلام: «إن أريد بالإسلام الشّهادتان فهما مبني عليهما؛ لأنّهما مع الإمكان شرط في الإيمان الذي هو شرط في الخمس، وإن أريد به الإيمان فكذلك؛ لأنّه شرط، وإن أريد به الانقياد فالانقياد هو الطاعة وهو فعل المأمور به، والمأمور به هو هذه الخمس لا على سبيل الحصر، وعلى كلّ حال، فيلزم بناء الشيء على نفسه، قال: والجواب أنّه التذلل العام الذي هو اللغوي، لا التذلل الشرعي الذي هو فعل الواجبات حتى يلزم بناء الشيء على نفسه، ومعنى الكلام أنّ التّذلّل اللّغويّ يترتب على هذه الأفعال مقبولاً من العبد طاعةً وقربةً.

وله أيضاً: إن قيل هذه الخمس هي الإسلام فما المبني والمبني عليه؟ فالجواب: أنّ المبنيّ الإسلام الكامل الأعمّ من هذه ومن غيرها لا أصل الإسلام الذي هي هذه» انتهى.

وقال غيره: فإن قيل الأربعة المذكورة مبنيّة على الشهادة؛ إذ لا يصحّ منها إلّا بعد وجودها، فكيف يضمّ مبنيّ إلى مبنيّ عليه في شيء واحد؟

أجيب: بجواز ابتناء أمر على أمر آخر ثمّ بابتنائهما جميعاً على أمر آخر.

فإن قيل: المبنيّ لا بدّ أن يكون غير المبنيّ عليه.

أجيب: بأنّ المجموع من حيث الانفراد غيره من حيث المجموع، ومثاله البيت من الشعر يجعل على خمسة أعمدة أحدها أوسط والبقيّة أركان، فما دام الأوسط قائماً فمسمّى البيت موجود ولو سقط من الأركان مهما كان، فإذا سقط الأوسط سقط مسمّى البيت، فالبيت بالنّظر إلى مجموعه شيء واحد وبالنّظر إلى أجزائه أشياء، وأيضاً فبالنّظر إلى أسّه وأركانه الأمر أصل والأركان تبع له، انتهى.

وقال بعضهم: إنّ على بمعنى من، نحو: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ﴾ [المطففين: ٢]، انتهى.

و«شهادة» في حديث ابن عمر بالخفض بدل من خمس، ويجوز فيها الرفع إمّا على أنّها مبتدأ وحذف خبره، والتقدير منها شهادة، وهكذا قال بعضهم، وهذا أولى؛ لأنّ المختار عند النّحويّين عند تعارض حذف المبتدأ أو الخبر حذف الخبر على ما هو مقرر في كتب النحو، وإمّا أنّها خبر والمبتدأ محذوف، والتقدير أحدها شهادة...إلخ، وهكذا.

ووجه الحصر في الخمسة؛ أنّ العبادة إمّا قوليّة وهي الشهادة، أو غير قوليّة فإمّا تزكيّة وهو الصوم، أو فعليّة فإمّا بدنيّة وهي الصلاة، و ماليّة وهي الزكاة، أو مركبة منها وهو الحجّ.

فائدة:

قال النّووي: «حكم الإسلام في الظّاهر يثبت بالشّهادتين ـ يعني: مع التّصديق على ما مرّ ـ وإنّما ضمّ إليهما الصلاة ونحوها؛ لكونها أظهر شعائر الإسلام وأعظمها، وبقيامه بها يتمّ استسلامه وتركه لها يشعر بانحلاله». انتهى.

فإن قلت: روى: «بني على خمسة» كما روى: «على خمس».

قلت: على رواية: «خمس» يكون التقدير على قواعد خمس، وعلى رواية: «خمسة» يكون التقدير على أركان خمسة، ولا يحسن غالباً أن يكون التقدير على خمس قواعد أو خمسة أركان؛ لأنّ المضاف إليه لا يجوز حذفه بخلاف المضاف، فالمحذوف إنّما هو الموصوف لا المضاف إليه، فاعرفه.

فإن قلت: قدّم في حديث جبريل صوم رمضان على حجّ البيت، وفي حديث ابن عمر قدّم حجّ البيت، فهل من وجه؟

قلت: ورد حديث ابن عمر في بعض رواياته كحديث جبريل، وإن حكم عليها بعضهم بالوهم خطأ، وعليها فلا إشكال، وأمّا على الرواية المشهورة فيه فقال بعضهم:

وجهها محافظته ﷺ على ترتيب هذه القواعد؛ لأنّها نزلت كذلك، الصلاة أولاً ثمّ الزكاة ثمّ الصوم ثمّ الحجّ، ويحتمل أن يكون ذلك لإفادة الأوكد فالأوكد، فقد يستنبط النّاظر في ذلك الترتيب تقديم الأوكد على ما هو دونه، إذا تقدّر الجمع بينهما فمن ضاق عليه وقت الصّلاة وتعيّن عليه في ذلك الوقت أداء الزكاة لضرورة المستحقّ فإنّه يبدأ بالصّلاة والله أعلم، على أنّ الواو لا تقتضي ترتيباً على المختار.

فإن قلت: ترتيب النّظم في ذكر هذه الأركان مخالف لترتيب الحديثين جميعاً.

قلت: لضرورة النّظم أو عدم إيجاب الواو الترتيب ـ والله أعلم.

وعُلم من النّظم أنّه لا يلزم انتفاء الإسلام بانتفاء بعض الأعمال؛ إذ لا يلزم من انتفاء الجزئي والفرد انتفاء الحقيقة، وهو ظاهر.

تتمّة:

ورد في الصحيح أنّ رسول الله ﷺ سئل: أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمان بالله»، قيل: ثمّ ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»، ثمّ قيل: ماذا؟ قال: «حجّ مبرور»[1].

ـ وفي رواية: «إيمان بالله ورسوله»[2].

ـ وفي رواية: «الإيمان بالله، والجهاد في سبيله»[3].

ـ وفي رواية: أيّ العمل أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها»، **قلت:** ثمّ أي؟ قال: «برّ الوالدين»، قلت ثمّ أيّ؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»[4].

---

(١) أخرجه البخاري (٢: ١٣٣ برقم ١٥١٩)، ومسلم (١: ٨٨ برقم ١٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٤: ١٨٥ برقم ١٦٥٨)، والدارمي (٣: ١٥٤٧ برقم ٢٤٣٨).

(٣) أخرجه مسلم (١: ٨٩ برقم ١٣٦)، وأحمد (٣٥: ٣٥٤ برقم ٢١٤٤٩)، والطبراني في «الكبير» (٢٠: ٣٤٥ برقم ٨١٠).

(٤) أخرجه الترمذي (٤: ٣١٠ برقم ١٨٩٨)، وأحمد (٧: ٣٣٨ برقم ٤٣١٣).

ـ وفي رواية: أيّ الأعمال أقرب إلى الجنّة؟ قال: «الصلاة على مواقيتها»، **قلت**: وماذا؟ قال: «برّ الوالدين»، **قلت**: وماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»[١].

وفي رواية: «أفضل الأعمال الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين»[٢].

ـ وفي حديث آخر: «خيركم من تعلّم القرآن وعلمه»[٣].

وفيها تعارض في بيان أفضل الأعمال، وجمع بينها الإمام المتقن أبو بكر القفال الشاشي الكبير، وكان من أعلم من لقيه الحليمي كما قال من علماء عصره، **بوجهين**:

أحدهما: أنّ ذلك اختلاف جواب جرى على حسب اختلاف الأحوال والأشخاص، فإنّه قد يقال: خير الأشياء كذا، ولا يراد أنّه خير جميع الأشياء من جميع الوجوه، وفي جميع الأحوال والأشخاص، بل في حال دون حال ونحو ذلك، واستشهد في ذلك بأخبار منها: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «حجة لمن لم يحجّ أفضل من أربعين غزوة، وغزوة لمن حجّ أفضل من أربعين حجة»[٤].

وثانيهما: أنّه يجوز أن يكون من أفضل الأعمال كذا، ومن خيرها أو من خيركم من فعل كذا، فحذفت «من» وهي مرادة، كما يقال: فلان أعقل النّاس وأفضلهم، ويراد أنّه أعقلهم وأفضلهم، ومن ذلك قول رسول الله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله»[٥]، ومعلوم أنّه لا يصير بذلك خير النّاس مطلقاً، ومن ذلك قولهم: «أزهد النّاس في العالم جيرانه»، وقد يوجد في غيرهم من هو أزهد فيه منهم.

---

(١) أخرجه مسلم (١: ٨٩ برقم ٣٨).

(٢) أخرجه أبو عوانة (١: ٦٦ برقم ١٨٥).

(٣) أخرجه البخاري (٦: ١٩٢ برقم ٥٠٢٧)، والترمذي (٥: ١٧٣ برقم ٢٩٠٧).

(٤) أخرجه السيوطي في «الجامع الصغير» (١: ٣٣٩ برقم ٣٦٧٩)، وأخرجه أبو داود في المراسيل (١: ٢٣٣ برقم ٣٠٣) بلفظ: «حجّةٌ لمن لم يحجّ خيرٌ له من عشر غزواتٍ أو تسع غزواتٍ، وغزوةٌ بعد حجّة خيرٌ من عشر حجّاتٍ أو تسع».

(٥) أخرجه الترمذي (٥: ٧٠٩ برقم ٣٨٩٥)، والدارمي (٣: ١٤٥١ برقم ٢٣٠٦).

قال النّووي: وعلى هذا الوجه الثاني يكون الإيمان أفضلها مطلقاً، والباقيات متساوية في كونها من أفضل الأعمال أو الأحوال، ثمّ يعرف فضل بعضها على بعض بدلائل تدلّ عليها، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص.

قال: **فإن قيل**: قد جاء في بعض هذه الروايات: «أفضلها كذا، ثمّ كذا» بحرف ثمّ، وهي موضوعة للترتيب في الذكر كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٢-١٧] ومعلوم أنّه ليس المراد هنا الترتيب في الفعل، وكما قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥١-١٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾ [الأعراف: ١١]، ونظائر ذلك كثيرة.

وأنشدوا عليه: [أبو نواس من الخفيف]

قل لمن ساد ثمّ ساد أبوه ثمّ قد ساد قبل ذلك جدّه

وذكر القاضي عياض في الجمع بينهما وجهين أيضاً، **أحدهما**: ـ وهو الأوّل من وجهي القفال ـ فقال: اختلف الجواب لاختلاف الأحوال، فأعلم كلّ قوم بما هم حاجة إليه، أو بما لم يكملوه بعد من دين الإسلام، ولا بلغهم علمه.

وثانيهما: أنّه قدّم الجهاد على الحجّ؛ لأنّه كان أول الإسلام ومحاربة أعدائه والجدّ في إظهاره، انتهى.

وذكر هذا الثاني صاحب التحرير أيضاً، وزاد وجهاً آخر وهو: أنّ «ثمّ» لا تقتضي ترتيباً، وهذا قول شاذ عند أهل العربية والأصول، وزاد أيضاً: الصحيح أنّه محمول على الجهاد في وقت الزّحف الملجئ والنّفير العام، فإنّه حينئذ يجب الجهاد على الجميع، وإذا كان

هكذا فالجهاد أولى بالتّحريض والتّقديم من الحجّ لما في الجهاد من المصلحة العامة للمسلمين مع أنّه متعيّن متضيّق في هذا الحال بخلاف الحجّ.

قال النّووي: وقوله عليه الصلاة والسلام: «إيمان بالله ورسوله» فيه تصريح بأنّ العمل يطلق على الإيمان، والمراد به ـ والله أعلم ـ: الإيمان الذي يدخل به في ملّة الإسلام، وهو التّصديق بقلبه والنّطق بالشّهادتين، فالتّصديق عمل القلب والنّطق عمل اللّسان، ولا يدخل في الإيمان بسائر الجوارح كالصّوم والصّلاة والحجّ والجهاد وغيرها؛ لكونه جعل قسيماً للجهاد والحجّ، ولقوله ﷺ: «إيمان بالله ورسوله»، ولا يقال هذا في الأعمال، ولا يمنع هذا من تسميّة الأعمال المذكورة إيماناً، انتهى.

ولما اختلف النّاس في اعتبار دخول الأعمال في الاتّصاف بالإيمان وعدم اعتبار دخولها فيه، وعلى **الأول** فقيل: على جهة الكمال، وهو مذهب السّلف وكثير من الخلف والفقهاء والمحدّثين كما مرّ، وقيل: على جهة الجزئيّة والركنيّة حتى أنّه يلزم من ترك العمل الخروج عن الإيمان، وإن لم يدخل التارك في الكفر، وهو مذهب المعتزلة منّا بناء على قولهم بالمنزلة وهي عدم الكفر، والإيمان بين المنزلتين وهما الكفر والإيمان. وعلى **الثاني**: فالإيمان هو التّصديق فقط كما مرّ تحقيقه.

وتلخيصه كما قال ابن حجر: إنّ الكلام في مقامين:

أحدهما: كون الإيمان قولاً وعملاً.

والثاني: كونه يزيد وينقص، فأمّا القول فالمراد به النّطق بالشّهادتين، وأمّا العمل فالمراد به ما هو أعمّ من عمل القلب والجوارح لتدخل الاعتقادات والعبادات، ومراد من أدخل ذلك في تعريف الإيمان ومن نفاه إنّما هو بالنّظر إلى ما عند الله تعالى، فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب ونطق باللّسان وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك أنّ الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزّيادة والنّقص. والمرجئة قالوا: هو اعتقاد ومنطق فقط. والكراميّة قالوا: هو نطق فقط. والمعتزلة قالوا: هو العمل والنّطق والاعتقاد.

والفارق بينهم وبين السّلف أنّهم جعلوا الأعمال شرطاً في كماله، وهذا كلّه كما قلناه بالنّظر إلى ما عند الله تعالى، أمّا بالنّظر إلى ما عندنا فالإيمان هو الإقرار فقط، فمن أقرّ أجريت عليه الأحكام الإسلاميّة في الدّين، ولم يحكم عليه بكفر إلّا إن اقترن به فعل يدل على كفره كالسّجود للصنم، فإن كان الفعل يدلّ على الكفر كالفسق فمن أطلق عليه الإيمان فبالنّظر إلى إقراره، ومن نفي عنه الإيمان فبالنّظر إلى حقيقته، وأثبت المعتزلة الواسطة فقالوا: الفاسق لا مؤمن ولا كافر.

وأمّا المقام الثاني، فذهب السّلف إلى أن الإيمان يزيد وينقص، وأنكر ذلك أكثر المتكلمين، قالوا: متى قبل ذلك كان شكاً، قال الشيخ محيي الدّين: والأظهر المختار أنّ التّصديق يزيد وينقص بكثرة النّظر ووضوح الأدلّة وعدم ذلك؛ ولهذا كان إيمان الصدّيقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا يعتريه الشّبه، ويؤيدّه أنّ كلّ أحد يعلم أنّ ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً وتوكلاً منه في بعضها، وكذلك في التّصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها.

وقد نقل محمّد بن نصر المروزي في كتابه: «تعظيم قدر الصلاة» عن جماعة من الأئمّة نحو ذلك. وما نقل عن السلف صرّح به عبد الرزّاق في «مصنفه» عن سفيان الثوريّ ومالك بن أنس والأوزاعي وابن جريج ومعمّر وغيرهم، وهؤلاء فقهاء الأمصار في عصرهم، وكذا نقله أبو القاسم اللالكائي في «كتاب السنة» عن الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وابن عبيد وغيرهم من الأئمّة.

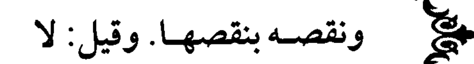
وروى بسنده الصحيح عن البخاري، قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً منهم يختلف في أنّ الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص. وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي من «الحلية» من وجه آخر عن الربيع، وزاد: يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية، ثم تلا: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ الآية [المدثر: ٣١]، وأثبت ابن أبي حاتم واللالكائي نقل ذلك بالأسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتّابعين، وحكاه فضل

ورجّحت: زيادة الإيمان   بما تزيد طاعة الإنسان

ابن عياض ووكيع عن أهل السنّة والجماعة، وقال الحاكم في «مناقب الشافعي» حدّثنا أبو العبّاس الأصمّ، أخبرنا الربيع قال: سمعت الشّافعيّ يقول: الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص. وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي من «الحلية» من وجه آخر عن الربيع، وزاد: يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية، ثم تلا: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ الآية، قال: وكلّ قابل للزيادة قابل للنقصان، انتهى.

وكان الاختلاف في قبول الإيمان الزيادة والنّقص مفرّعاً عليه، وكان التّعرض للثاني مشيراً إلى الأول اكتفى بالتّعرض له فقال: **(ورجّحت)** أي: ورجّح جماعة من العلماء وجلّة من الفضلاء وأئمّة من العقلاء ما ورد به ظاهر الكتاب والسنّة، وذهب إليه جمهور الأشاعرة والمعتزلة، وحكى عن الشافعي، وهو أشهر الروايتين عن مالك **(زيادة الإيمان)** أي: القول بقبوله إياها ووقوعها فيه **(بـ)** سبب **(ما)** مصدريّة **(تزيد)** بالمثناة فوق **(طاعة)** في فعل **(الإنسان)** المأمور به، واجتناب المنهيّ عنه ابتغاء الثواب.

* * *

ونقصه بنقصها. وقيل: لا وقيل لا. خلف كذا قد نقلا

(ونقصه) بالرّفع عطف على نائب فاعل رجّحت وهو: زيادة، والضمير المضاف إليه راجع للإيمان (**بـ**) سبب (**نقصها**) أي: طاعة الإنسان، يعني رجّح جماعة القول بقبول الإيمان الزيادة بزيادة الطاعات، والنّقص بنقصها محتجّين بالعقل والنّقل.

أمّا العقل: فلأنّه لو لم يتفاوت لكان إيمان آحاد الأمّة بل المنهمكين في الفسق مساوياً لتصديق الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، واللّازم باطل قطعاً. **وأما النقل**: فلكثرة النّصوص الواردة في هذا المعنى، قال الله تعالى:

- ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢].
- ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤].
- ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].
- ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].
- ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما **قلنا**: يا رسول الله إنّ الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنّة، وينقص حتّى يدخل صاحبه النّار»(١)، وعن عمر رضي الله تعالى عنه وجاء مرفوعاً أيضاً لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمّة لرجح به»(٢)، وحَمْل هذا القول على ما ذكرنا خال من الإشكال كما يعلم ممّا يأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

نعم، كلام بعضهم ظاهر إن لم يكن صريحاً في أنّ الاحتجاج المذكور إنّما هو على أنّ الإيمان بمعنى التّصديق فقط يزيد وينقص، وحينئذ يتوجّه ردّ الاحتجاج المذكور بما يأتي، لا يقال بل فيه الإشكال وذلك أنّه على تقدير كون الطّاعات داخلة في الإيمان يكون الإيمان

---

(١) أخرجه الثعلبي في «تفسيره» (٣: ٢١١) من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١: ١٤٣ برقم ٣٥).

أولى وأحقّ بأن لا يحتمل الزيادة والنّقصان، أمّا **أولاً**: فلأنّه لا مرتبة فوق الكلّ ليكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون نقصاً.

وأما ثانياً: فلأنّ أحداً لا يستكمل الإيمان حينئذ، والزيادة على ما لم يكمل بعد محال؛ لأنّا نقول هذا إنّما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة، لا على من يقول ببقائه ما بقي التّصديق كما هو مذهب السلف، إلّا أنّ الزّيادة والنّقصان على هذا تكون في كمال الإيمان لا في أصله، وإلى هذا مال الإمام الرازي رحمه الله تعالى كما يأتي عنه.

(و) للعطف على مقدر أشعر به الكلام، والتقدير: واختلف في قبول الإيمان الزيادة والنّقص، فقيل: بقبوله إياها، ورجّح، و(**قيل**) أي: وقال جماعة منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمه الله تعالى، وكثير من العلماء، واختاره إمام الحرمين: أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنّه اسم للتّصديق البالغ حدّ الجزم والإذعان، ولا يتصور فيه الزيادة والنّقصان، والمصدّق إذا ضمّ الطّاعات إليه وارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً، وإنّما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلّة وكثرة على ما ذهب إليه القلانسي، مجيبين عمّا احتجّ به الأولون بوجوه:

منها: أنّ المراد الزيادة بحسب الدعاء والثبات وكثرة الزمان والساعات، وهذا ما قاله إمام الحرمين: النّبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك والتّصديق عرض لا يبقى، فيقع للنّبي ﷺ متوالياً ولغيره على الفترات، فيثبت للنّبي عليه الصلاة والسلام أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره بعضها فيكون إيمانه أكثر، والزيادة بهذا المعنى ممّا لا نزاع فيه، وما يقال: إنّ حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه كسواد الجسم مدفوع بأنّ المراد زيادة حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

ومنها: أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به، والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكلّ فرض خاص. **وحاصله**: أنّ الإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، والنّاس

متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرةً وقلّةً فيتفاوت إيمانهم زيادةً ونقصاناً، ولا يخصّ ذلك بعصر النّبي عليه الصلاة والسلام على ما توهم؛ لأنّ الاطلاع على تفضيل الفرائض ممكن في غير عصر النّبي ﷺ ولا خفاء في أنّ التفصيلي أزيد بل أكمل على ما مرّ تحريره.

ومنها: أنّ المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب، فإنّه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وهذا ممّا لا خفاء فيه. وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم أنّ التّصديق في نفسه لا يقبل التفاوت، وهو محلّ النّزاع كما سبق آنفاً.

(و) ينبغي أن تكون للاستئناف لا للعطف؛ إذ ليس مدخولها من جملة السابق كما جرت عادتهم بذكره مجملاً وعطف مفصله عليه. والمعنى: أنّه اشتهر بين القوم حمل النّزاع في قبول الإيمان الزيادة والنّقصان على الخلاف الحقيقي، و**(قيل)** أي: وقال جماعة منهم فخر الدين الرازي: أنّه **(لا خلف)** أي: لا اختلاف حقيقيّاً بين الفريقين بل في حال، ووجه التّوفيق بينهما أنّ ما يدل على أنّ الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله، وما يدل على أنّه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه، فالخلاف في هذه المسألة فرع تفسير الإيمان، فإن **قلنا**: هو التّصديق فلا تفاوت، وإن قلنا هو الأعمال فمتفاوت.

وقال إمام الحرمين: إذا حملنا الإيمان على التّصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً، ومن حمله على الطّاعة سرّاً وعلناً ـ وقد مال إليه القلانسي ـ فلا يبعد إطلاق القول بأنّه يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية.

ولما كان على هذا القيل منع ظاهر، وهو أنّ لقائل أن يقول: لا نسلم أنّ التّصديق لا يتفاوت بتفاوته قوةً وضعفاً كما في التّصديق بطلوع الشمس، والتّصديق بحدوث العالم؛ لأنّه إمّا نفس الاعتقاد القابل للتفاوت، أو يبتني عليه قلّة وكثرة كما في التّصديق الإجماليّ والتفصيليّ الملاحظ لبعض التفاصيل وأكثر وأكثر، فإنّ ذلك من الإيمان لكونه تصديقاً بما جاء به النبي ﷺ إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً.

لا يقال: الواجب تصديق يبلغ حدّ اليقين، وهو لا يتفاوت؛ لأنّ التّفاوت لا يتصوّر إلّا باحتمال النّقيض؛ **لأنّا نقول:** اليقين من باب العلم والمعرفة، وقد سبق أنّه غير التّصديق، ولو سلّم أنّه التّصديق أو أنّ المراد ما يبلغ حدّ الإذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمّى بـ«كرويدن»؛ ليكون تصديقاً قطعاً، فلا نسلم أنّه لا يقبل التفاوت، بل لليقين مراتب من أجلى البديهيّات إلى أخفى النّظريات، وكون التفاوت راجعاً إلى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلّم، بل عند الحصول وزوال التردّد والتّفاوت بحاله، وكفاك قول الخليل صلوات الله عليه مع ما كان له من التّصديق: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وعن علي رضي الله تعالى عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[1]، على أنّ القول بأنّ المعتبر في حقّ الكلّ هو اليقين، وأنّه ليس للظنّ الغالب الذي لا يخطر معه النّقيض بالبال حكم اليقين محلّ بحث؛ إذ قد تقدّم في مباحث التقليد خلافه، أشار إلى التّبري من عهدة التزام الجزم به بقوله: **(كذا قد نقلا)** أي: قد نقل القوم هذا القيل من حيث وقوعه في حكايتهم نقلاً مماثلاً لنقله هذا من حيث وقوعه في حكاية النّظم من غير أن يكون في حكايته إيّاه خللاً موجباً لإشكاله، بل إشكاله لذاته، فليتأمّل.

فائدة:

قد تضمّن حديث جبريل بيان الإيمان والإسلام والإحسان، فأمّا الأوّلان: فقد وقفت على حقيقتها، وأمّا الثالث: فهو مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتّى تقع على الكمال من الإخلاص وغيره؛ لأنّه كمال بالنّسبة إليهما، ولهذا أخّره في الحديث عنهما.

تتمات:

الأولى: ذهب جمع جمّ من الحنفيّة إلى أنّ الإيمان مخلوق، وكلام أبي حنيفة صريح فيه، وقال آخرون منهم غير مخلوق، وهما متفقان على أنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة لله تعالى، وبالغ جمع منهم فكفّروا من قال بخلقه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى؛ لأنّه تعالى قال:

(١) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (١٠: ٢٠٣).

﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] فالمتكلم بها قاطع بكلامه بها ليس بمخلوق، كما أنّ قارئ آية يصير قارئاً لكلامه تعالى حقيقةً. وردّ بأنّ هذا جهل وغباوة؛ إذ الإيمان بالاتفاق إمّا التّصديق بالجنان أو مع الإقرار باللّسان، وكلّ منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى، وبأنّه يلزمهم أنّ كلّ ذاكر بل متكلم بغير أجزاء القرآن، وافق كلامه أجزاء من القرآن قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى، وذلك ممّا لا يقوله ذو لبّ، وأيضاً المتلفظ بالشّهادتين لم يقصد به قراءةً بل إقراراً بالتّصديق.

والحاصل: أنّ الواجب اعتقاده أنّ كلّ ما قام بقارئ القرآن حادث؛ لأنّه إن قام به مجرد التّلفظ والملفوظ لعدم فهمه لما يقرؤه فظاهر، إذ التّلفظ أمر اعتباريّ وهو حادث؛ لأنّه مسبوق بما يعتبر به فالملفوظ سبقه العدم فيستحيل عليه القدم، وإن قام به مع ذلك الفهم والتّدبر فهو إنّما يحدث في نفسه صورة معاني نظم القرآن، وغايتها أن تدلّ على المعنى القائم بذاته تعالى، وليست هي للقطع بحدوثها وبعدم انفكاكه عن الذّات الواجب الوجود، ولتغايرهما إذ هو مدلول لفعل القارئ صفة للكلام النّفسي، والقائم بنفس القارئ هو صفة للعلم بتلك المعاني المعنويّة لا للكلام، بدليل أنّ القائم بقارئ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ ليس طلب إقامتها بل العلم بأنّه تعالى طلب ذلك.

قيل: وهذا ينافيه قولهم: القراءة هي أصوات القارئ حادثة لوجوبها تارةً وحرمتها أخرى، والمقروء بالألسنة المكتوب في المصاحف المسموع المحفوظ في الصدور قديم؛ لاقتضائه قيام المعنى القديم بنفس الإنسان؛ لأنّ المحفوظ مودع في قلبه.

وأجيب: بأنّهم لم يريدوا بهذا اللّفظ ظاهره؛ لتصريحهم بما يدلّ على أنّهم تساهلوا فيه، إذ قالوا عقبه: ليس المقروء المذكور حالّاً في قلب ولا لسان ولا مصحف، فأرادوا بالمقروء المعلوم بالقراءة والمكتوب المفهوم من الخطّ والمسموع المفهوم من الألفاظ المسموعة، فالحال في القلب هو نفس فهمه والعلم به لا متعلّقهما؛ إذ هو المعنى القديم لذاتّه تعالى. وقد نقل بعض أهل السنّة أنّهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه تعالى

في لسان أو قلب أو مصحف ولو مع إرادة اللّفظ؛ كيلا يسبق الوهم إلى إرادة النّفسيّ القديم، انتهى كلام بعض المتأخرين.

وفي «شرح المقاصد» في مباحث خلق الأفعال ما نصّه: إن قيل عند أهل السنّة الإيمان مخلوق لله تعالى، وعند المعتزلة مخلوق للعبد، وقد ذكر في بعض الفتاوى: أنّ من قال الإيمان مخلوق كفر، فما وجهه؟ **قلنا**: وجهه ما أشار إليه أبو المعين النسفي رحمه الله تعالى من أنّ الإيمان ليس كلّه من الله تعالى إلى العبد على ما هو الجبر، ولا من العبد إلى الله تعالى على ما هو المقدّر، بل من الله تعالى التعريف والتوفيق والهداية والإعطاء، ومرجعها إلى التكوين وهو غير مخلوق، ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول، وهي مخلوقة، وفي عقيدة النّسفي: «والله خالق لأفعال العباد من الكفر والعصيان والطّاعة والإيمان».

قلت: وما وجّه به أبو المعين هو ما نقل توجيه أحمد به قوله بعدم خلق الإيمان، كما نقله عنه الأشعريّ ومال إليه حيث قال: إنّ المراد بالإيمان حينئذ ما دلّ عليه وصفه تعالى بالمؤمن، فإيمانه وتصديقه في الأزل بكلامه القديم لإخباره بوحدانيّته، وليس تصديقه في الأزل بكلامه القديم لإخباره بوحدانيّته، وليس تصديقه هذا محدثاً ولا مخلوقاً ـ تعالى أن يقوم به حادث ـ بخلاف تصديقه لرسله بإظهار المعجزة فإنّه من صفات الأفعال، وهي حادثة عند الأشاعرة، قديمة عند الماتريدية.

قلت: قال بعضهم: وبهذا علم أنّه لا خلاف في الحقيقة؛ لأنّه إن أريد بالإيمان المكلّف به فهو مخلوق قطعاً، أو ما دلّ عليه وصفه تعالى بالمؤمن فهو غير مخلوق قطعاً، كما أنّه إن أريد به الوصف القائم بالمكلّف فهو مخلوق قطعاً، أو صفة إن ثبتت زائدة على المقدرة فهو قديم قطعاً، فتدبّر. وبقول المتأخر السابق والحاصل: أنّ الواجب اعتقاده ... إلى آخره يعلم ما في قول القرافي.

فائدة:

يعلم بها ما هو قديم من كلام الله وما ليس بقديم منه، فإنّ أكثر النّاس من علماء

الأصول في زماننا يعتقدون أنّ ألفاظ القرآن محدثة، وأنّ مدلولها قديم وليس كذلك، بل الحقّ أنّ لذلك تفصيلاً كثيراً سيظهر لك الحقّ معه إن شاء الله تعالى، وهو أن نقول: القرآن قسمان: أدلّة ومدلولات، **فالأدلّة** هي الألفاظ وهي كلّها محدثة، **والمدلولات قسمان**: مفردات ومسندات، **فالمفردات قسمان**: ما يرجع منها إلى ذات الله تعالى وصفاته العلى فهي قديمة، وما عدا ذلك فهو محدث، فإنّ مدلولات ألفاظ القرآن المفردات «فرعون، وهامان، والسموات والأرض، والجبال» وغير ذلك، وهي بأسرها محدثة، وأمّا مدلول قولنا: الله العظيم السميع البصير ونحوه ممّا هو مدلول اللّفظ فقديم.

والمسندات قسمان: حكايات وإنشاءات، فالإسنادات التي هي الإنشاءات كلّها قديمة، كانت مدلول لفظ الخبر أو الأمر أو النّهي أو الإذن أو النّداء، فإنّ الألفاظ دالّة على هذه المعاني، وهي قائمة بذات الله تعالى، وهي في نفسها واحدة ترجع إلى الكلام، وقد تقدّم بيان تعددها بحسب تعلّقاتها مع اتّحادها في أصلها. والمدلولات التي هي الحكايات هي أيضاً **قسمان**: حكاية عن الله تعالى، وحكاية عن غيره:

ـ فالحكاية عن غيره تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ.... ﴾ [نوح: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف: ١٢] ونحو ذلك، فالحكايات قديمة؛ لأنّ الله تعالى خبّر عن المحكي، والمحكي محدث فإنّ إسناد المحدث محدث.

وأمّا الحكاية عن الله تعالى فنحو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ ﴾ [البقرة: ٥٥] والحكاية والمحكي قديمان؛ لأنّ الحكاية إسناد الله تعالى، وخبر الله تعالى القديم بذاته الذي هو مدلول اللّفظ قديم ضرورة.

فتحصّل من التفصيل المتقدّم أنّ في القرآن ثلاثة أقسام محدثة: ألفاظ دالّة، ومفردات مدلولة وهي غير ذات الله وصفاته، ومسندات مركبات محكيّات عن الغير، وفيه ثلاثة أقسام قديمة: مدلولات مفردة وهي ذات الله تعالى وصفاته، ومدلولات مسندة هي إنشاءات،

ومدلولات مسندة هي حكايات وتراجم عن إسناداته تعالى في أخبار وأوامر ونواه ونحو ذلك صادرةً عنه تعالى.

وإذا أحطت علماً بهذه الستة علمت ما هو قديم من القرآن وما هو منه محدث، وهو تلخيص جليل قلّ من يحيط به فاحفظه، انتهى.

ونبّهت عليه؛ لأنّ بعض من وسمه أهل عصره بالتّحقيق من علماء فاس من معاصري شيوخنا ممن أدركناه أيضاً ارتضاه وجزم به مذيّلاً له بقوله: **قلت**: وهذا الذي قال يتبيّن بمعرفة الكلام النّفسي ما هو؟ وقد قال ابن الحاجب فيه: هو نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلّم، فإذا قيل: زيد قائم أو ليس زيد قائماً فالنّفسيّ إثبات القيام لزيد أو نفيه عنه، فإذا عرفت هذا فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ﴾ [البقرة: ١٣٢] مدلولات مفرداته قديمة، وهي: الله والعلم وضمير الله، وكذا إثبات العلم معه وهو النّفسي، وقوله: ﴿وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ مدلولات مفرداته حادثة، وهي: ذواتنا التي هي مدلول ﴿وَأَنتُمۡ﴾ و«الواو»، وجهلنا الذي هو مدلول ﴿لَا تَعۡلَمُونَ﴾، وإثبات الجهل لنا قديم قائم بذاته تعالى، إلى آخر ما أطال به إيضاحاً وبياناً.

وهنا **نكتة** يكثر استعمالها وهي: أنّ ابن عبّاد قال في «رسائله الكبرى»: قد رأيت في مواضع من كتبكم شيئاً أردت تنبيهكم عليه، وهو أنّكم تقولون فيها: حكا الله تعالى عن فلان كذا، وحكى عن فلان كذا، وقد يقع مثل هذا في كلام الأئمة، وهذا عندي ليس بصواب من القول؛ لأنّ كلام الله تعالى صفة من صفاته، وصفاته تعالى قديمة، فإذا سمعنا الله تعالى يقول كلاماً عن موسى عليه الصلاة والسلام مثلاً، أو عن فرعون أو أمّةً من الأمم لا يقال: حكى عنهم كذا؛ لأنّ الحكاية تؤذن بتأخّرها عن المحكي، وإنّما يقال في مثل هذا: أخبر الله تعالى، أو أنبأ، أو كلاماً معناه هذا ممّا لا يتوهم من مقتضاه تقدّم ولا تأخّر، انتهى.

الثانية: اختلف النّاس في جواز دخول الاستثناء في الإيمان وعدمه وإيجابه على أقوال: فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى منع أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، وتعيّن أن يقال: أنا

مؤمن حقاً. ووجّهه بعضهم: بأنّ ترك إن شاء الله أبعد عن التّهمة بعدم الجزم به في الحال الذي هو كفر، وبتقدير أنّه قصد غير التعليق فربما اعتادت نفسه التردد في الإيمان لكثرة إشعار النّفس بواسطة الاستثناء بتردّدها في ثبوت الإيمان واستمراره.

وأجيب عنه: بأنّه لا تهمة مع القرائن القطعيّة بانتفائها، وأيضاً إشعار اللّفظ بما مرّ إنّما هو بالنّظر للتّعليق وليس الكلام فيه؛ إذ الغرض إنّما قصد التّبرك وغيره ممّا يأتي بيانه، على أنّه لو فرض أنّه أطلق فلم يقصد تعليقاً ولا تبّركاً فالذي يظهر أنّه لا إثم عليه أيضاً؛ لأنّ الغرض أنّه جازم بالإيمان في الحال، وإيهام لفظه تدفعه قرائن الأحوال.

وذهب أكثر السّلف من الصحابة والتّابعين ومن بعدهم، والشّافعيّة والمالكيّة والحنابلة والأشعريّة والكلابيّة، وهو قول سفيان الثوري إلى جوازه كما نقله السبكيّ عنهم، وهذا هو الحقّ والرأي السديد والنّظر الصحيح.

واستشكل بأنّ الشرط يدل على حصول التّوقف في الجزم بالقضيّة، وهو شك في الإيمان والشكّ فيه كفر.

وأجيب: بتأويل التّقييد بالمشبّه على أربعة أوجه:

الأول: الاحتراز عن إظهار الجزم؛ إذ فيه تزكية أنفسهم، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢]، ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم﴾ [النساء: ٤٩]، ومن كلام بعض الحكماء وقد قيل له: ما الصدق القبيح؟ ثناء المرء على نفسه.

الثاني: أن يذكر الاستثناء تعظيماً لله تعالى وتبركاً بذكره، كما قاله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣- ٢٤]، وقال تعالى فيما أخبر أنّه سيفعله: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] وإن كان خبره تعالى صدقاً لا يدخله الاحتمال والتردد، ولكن تعليماً وتأديباً لعباده في صرف الأمور كلّها إلى مشيئته تعالى.

الثالث: أن يرجع الاستثناء إلى الكمال، فكأنّه يقول: أنا كامل الإيمان إن شاء الله تعالى

كماله، لا سيما وقد جاء أنّ الرياء شرك أصغر أو شرك خفي، وقد قيل: من كمال الإيمان استواء السرّ والعلانيّة، وذلك قليل، وأبعد النّاس عن النّفاق من يتخوفه وأقربهم إليه من يقول: أنا بريء منه.

الرابع: وهو الحقّ إن شاء الله تعالى، أن يكون ذلك في النّظر إلى الخاتمة؛ لأنّه لا يدري أيدوم على إيمانه أم يصرف عنه عند الموت ـ والعياذ بالله تعالى ـ كما هو معنى قول الثوريّ: نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما ندري ما نحن عند الله تعالى، انتهى.

وذهب أكثر أصحابنا المتكلمين كما في «شرح مسلم»: إلى أنّه لا يقول أنا مؤمن حقاً مقتصراً عليه بل يضمّ إليه إن شاء الله، وذهب الأوزاعيّ وجماعة إلى التخيير، وهو حسن صحيح.

تتمّة:

اعترض على ما ذهب إليه أبو حنيفة بأنّه لا وجه له؛ لأنّه إذا لم يكن التقييد للشكّ فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السّلف حتّى الصحابة والتابعين ـ كما مرّ نقله ـ وعلى ما ذهب إليه الجمهور أيضاً بأنّ الإيهام موجود، وأنّ حمل التقييد على أحد تلك الأوجه السابقة، ولا خلاف أنّ الأولى ترك ما يوهم الشكّ في العقيدة، ومن هنا ذهب بعض المحقّقين إلى لفظيّة الخلاف في هذه المسألة.

لطيفة: قال النخعي: إذا قيل لك مؤمن أنت؟ فقل: لا إله إلا الله. وقال مرة: قل أنا لا أشكّ في الإيمان وسؤالك إياي بدعة، انتهى.

فائدة:

نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن الشافعيّة خلافاً غريباً في الكافر، هل يقال له هو كافر ولا يقال إن شاء الله؟ أو يقال له هو كافر إن شاء الله نظراً إلى الخاتمة، والله أعلم.

الثالثة: المؤمن إذا نام أو غفل أو أغمي عليه أو جنّ أو مات تجري عليه أحكام الإيمان

في هذه الأحوال، ويجزم باتّصافه بها حكماً، وإن ضادّت التّصديق والمعرفة ونظير ذلك بقاء نحو النّكاح وسائر العقود في هذه الأحوال، وكذا الكافر إذا طرأت عليه هذه الأحوال سواء بسواء، تأمّل.

الرابعة: الكفر عدم الإيمان عما من شأنه، وهذا معنى قولهم: الكفر عدم تصديق النّبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة، والظاهر أنّ هذا أعمّ من تكذيبه ﷺ في شيء ممّا علم مجيئه به، على ما ذكره الإمام الغزاليّ رحمه الله تعالى؛ لشموله الكافر الخالي عن التّصديق والتّكذيب، واعتذار الإمام الرازي رحمه الله بأنّ من جملة ما جاء به النّبي ﷺ أنّ تصديقه واجب في كلّ ما جاء به، فمن لم يصدّقه فقد كذّبه في كلّ ذلك ضعيف؛ لظهور المنّع؛ لأنّه وإن لم يكن بين الصدق والكذب واسطة لا يلزم أن يكون التّصديق والتّكذيب كذلك؛ إذ الخالي عنهما لا يحصى كثرة، فليتأمّل.

فإن قيل: من استخفّ بالشّرع أو الشّارع، أو ألقى المصحف في القاذورات، أو شدّ الزّنّار بالاختيار كافر إجماعاً، وإن كان مصدّقاً للنّبي ﷺ في جميع ما جاء به، وحينئذ يبطل عكس التعريفين، وإن جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهيّ عنه علامة التّكذيب، وعدم التّصديق يبطل طردهما بغير الكفر من الفسّاق.

قلنا: لو سلّم اجتماع التّصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي هي كفر وفاقاً، فيجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشّرع علامة التّكذيب، فيحكم بكفر من ارتكبه، وبوجود التّكذيب فيه وانتفاء التّصديق عنه كالاستخفاف بالشّرع وشدّ الزّنار، وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر، ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل، وتفاصيله في كتب الفروع.

وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو أنّ صاحب التأويل في الأصول إمّا أن يجعله من المكذّبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلامية، كأهل البدع والأهواء بل المختلفين من أهل الحقّ، وإمّا أن لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الأجساد وحدوث العالم وعلم

الباري تعالى بالجزئيات، فإنّ تأولاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحقّ للنّصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم؛ وذلك لأنّ من النّصوص ما علم قطعاً من الدّين أنّه على ظاهره، فتأويله تكذيب للنّبي ﷺ بخلاف البعض، ثمّ لا يخفى أنّ المراد التكذيب أو عدم التّصديق من المكلّف ليخرج الصبيّ العاقل الذي لم يصدّق أو صرّح بالتّكذيب، وأمّا عند القائلين بصحة إيمانه وبأنّه يكفر بصريح التّكذيب وإن لم يكفر بترك التّصديق، فالمراد التّكذيب ممّن يصح منه الإيمان وعدم التّصديق ممّن يجب عليه الإيمان.

وقال القاضي: الكفر هو الجحد بالله تعالى، وربّما يفسّر الجحد بالجهل. **واعترض:** بعدم انعكاسه فإنّ كثيراً من الكفّار عارفون بالله تعالى مصدّقون به غير جاحدين، وإن أريد الجحد أو الجهل أعمّ من أن يكون بوجوده تعالى أو وحدانيّته أو شيء من صفاته وأفعاله وأحكامه لزم تكفير كثير من أهل الإسلام المخالفين في الأحوال؛ لأنّ الحقّ واحد وفاقاً.

وأجيب: بأنّ المراد الجحد به في شيء ممّا علم قطعاً أنّه من أحكامه أو الجهل بذلك إجمالاً وتفصيلاً، وحينئذ يطّرد وينعكس، بل ربما يكون أحسن من التّعريف بتكذيب النّبي ﷺ أو عدم تصديقه؛ لشموله الكفر بالله تعالى من غير توسط النّبي ﷺ ككفر إبليس.

وقالت المعتزلة: هو قبيح أو إخلال بواجب يستحقّ به أعظم العقاب، ولا خفاء أنّ هذا من أحكام الكفر لا ذاتيّاته ولا لوازمه البيّنة التي ينتقل الذهن منها إليه، ومع هذا فإن أريد أعظم العقاب على الإطلاق لم يصدق إلّا ما هو أشدّ أنواع الكفر، وإن أريد أعظم بالنّسبة إلى ما دون صدق على كثير من المعاصي، وإن أريد بالنّسبة إلى الفسق، وقد فسّروا الفسق بما يستحقّ به عقوبة دون الكفر فدور، أو بالخروج من طاعة الله تعالى بكبيرة، ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف، وإن قيّد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور.

وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه، وما قيل من أنّ الكفر عند كلّ طائفة مقابل لما فسروا به الإيمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً، وعلى على قول السّلف ظاهراً.

خاتمة: ونسأله الله حسن الخاتمة.

قد ظهر أنّ الكافر اسم لمن لا إيمان له، فإن أظهر الإيمان خصّ باسم المنافق، وإن طرأ كفره بعد الإسلام خصّ باسم المرتد؛ لرجوعه عن الإسلام، وإن قال بإلهين أو أكثر خصّ باسم المشرك؛ لإثباته الشريك في الألوهيّة، وإن كان متديّناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابيّ كاليهوديّ والنّصراني، وإن كان يقول بقدم الدّهر وإسناد الحوادث إليه خصّ باسم الدّهريّ، وإن كان لا يثبت الباري تعالى خصّ باسم المعطّل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النّبي ﷺ وإظهاره شعائر الإسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خصّ باسم الزنديق، وهو في الأصل منسوب إلى زند اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباذ، وزعم أنّه تأويل كتاب المجوسي الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون بأنّه نبيهم، انتهى كلام السعد برمته.

فائدة:

التسمية بالمؤمنين والمسلمين من خواصّ أمّة محمد ﷺ، وإن كان مفهوم الإيمان والإسلام ـ على ما تقرّر بيانه ـ غير مختصّ بأحد، وإنّما كان الأمم السابقة تعرف باتّباع فلان أو أمّة فلان، أو باليهود أو بالنّصارى، وثبوت الذّم لهذين الاسمين إنما كان بعد ورود الإسلام وإقامة أهلهما على المخالفة، وأمّا ﴿وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وكذا ﴿غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦] إلى غير ذلك من الآيات الدّالة على عدم اختصاص التّسمية فمحمول على المعنى اللّغوي. فليتأمّل.

وممّن صرّح بالاختصاص القاضي في «تفسيره» والجلال في «خصائصه»، وعبارة القاضي زكريا: «اعلم أنّ الإسلام ملّة تقرّرت بنزول القرآن على محمّد ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وكان بين إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام ألف، وبينه وبين عيسى عليه الصلاة والسلام ثلاثة آلاف، وبينه وبين محمّد ﷺ ألف وخمسمائة سنة، وحينئذ

فكيف كان إبراهيم عليه الصلاة والسلام على الإسلام مع تقدّمه بهذه المدة. وجوابه: أنّ الإسلام الذي كان عليه إبراهيم عليه الصلاة والسلام معناه التوحيد، لا هذه الشريعة المخصوصة»، انتهت.

تتمّة:

قال النّووي: «اتفق العلماء على أنّ من جاء يسأل عن الإيمان وكيفيّة الدخول في الإسلام وجبت إجابته وتعليمه على الفور»، انتهى.

ولّما أسلف أنّه يجب على كلّ مكلّف معرفة ما يجب له تعالى، وما يمتنع عليه تعالى، وما يجوز عليه تعالى، وكان القسم الأول غير منحصر لعدم تناهي كمالاته تعالى، وكنّا غير مؤاخذين بفوات ما عجزنا عن إدراكه منها؛ لعدم نصب دليل عقليّ ولا نقلي عليه، وانحصر ما تفضل سبحانه وتعالى بدلالة العقول عليه منه في عشرين صفة بحسب الاستقراء، و كانت منقسمة بحسب حقائقها إلى أربعة أقسام على المشهور، وعلى القول بالحال أيضاً على ظاهر النظم تبعاً لبعض المتأخرين وسيأتي تفصيله:

نفسيّة: وهي الصفة الواجبة للذّات مدّة وجودها غير معلّلة بعلّة كالتّحيّز للجرم مثلاً، فإنّه واجب له مدّة وجوده وليس ثبوته له معلّلاً بعلّة، وقولنا: غير معلّلة بالنّصب حال من ضمير الواجبة؛ لأنّ الهاء المضاف إليها الراجعة للذّات احترازاً من الحال المعنويّة عند مثبتي الحال، ككون الذّات عالمةً وقادرةً ومريدةً مثلاً، فإنّها معلّلة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذّات.

وسلبيّة: وهي كلّ صفة مدلولها عدم لا يليق به سبحانه وتعالى.

وثبوتيّة: وهي كلّ صفة موجودة في حدّ ذاتها حادثة كانت كبياض الجسم وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته، ويقال لها في الاصطلاح: صفات المعاني.

ومعنويّة: في فروع الثبوتيّة لملازمتها إيّاها، فإنّ اتّصاف محلّ ما من المحال بكونه عالماً وقادراً مثلاً، إنّما يصحّ عند قيام العلم والقدرة به، وإن كان اعتبار هذا القسم إنّما يتمشى على مذهب مثبتي الأحوال ـ كما يأتي في تحريره ـ.

شرع في بيان القسم الأول منه، وهي الصفة النّفسيّة متبعاً لها ببقية أقسام الصّفات على هذا الترتيب؛ لأنّ تحققها فرع تحققها آتيا بعبارة غير مفيدة للحصر فيما ذكره منها لّما مرّ، فقال آتياً بالفاء الفصيحة: **(فواجب)** عقلاً **(له)** أي: لله المتقدم الذكر في قوله: فكلّ من كلّف شرعاً وجبا عليه أن يعرف ما قد وجبا لله **(الوجود)** الذاتيّ أي: الصّفة النّفسيّة التي هي الوجود الذاتيّ، بمعنى أنّه وجد لذاته لا لعلّة ـ لما مرّ من وجوب افتقار العالم وكلّ جزء من أجزائه إليه تعالى ـ وكلّ من وجب افتقار العالم إليه لا يكون وجوده إلا واجباً لا جائزاً، وإلّا لزم الدور والتّسلسل ـ على ما مرّ بيانه مع ما يتعلق به في مبحث حدوث العالم ـ؛ ولهذا اتّفق على وجوب وجود الصانع في الجملة جميع الملل مؤمنها وكافرها خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة، زعمت أنّ حدوث العوالم أمر اتّفاقيّ بغير فاعل.

قال بعض المتأخرين: وصرف قلوبهم عن إدراك وجود الصّانع مع ظهوره من أوّل دليل على وجوب وجوده ـ وسيأتي ما فيه ـ.

قيل: واتّفقت كلمة القوم على تقديم الوجود في مباحث الصّفات؛ لكونه أصلاً؛ إذ الحكم بوجوب الواجبات له تعالى، واستحالة ما يتنزّه عنه، وجواز ما يجوز في حقّه فرع عنه، فتقديمه عليها يشبه تقديم التّصوّر على التّصديق.

ومذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنّ وجود كلّ شيء عين نفسه وذاته ليس زائداً عليها ـ كما يأتي بيانه عند تعرض النّاظم له ـ، ومن هنا قال بعضهم: إنّ في عدّه من الصّفات تسامحاً؛ إذ الذّات ليست صفة مسوّغة وصف الذات به لفظاً، كما يقال: ذاته تعالى موجودة، وإضافته إليها كذلك نحو وجود ذاته تعالى، نعم، ذهب الرازيّ إلى أنّه صفة زائدة على الذّات، وعليه فلا تسامح في عدّه من الصّفات.

والحقّ ما ذهب إليه الرازي، ويجب تأويل مذهب الشيخ بما يرجع به إلى وفاقه على ما سيجيء إن شاء الله تحقيقه.

ومقابل المشهور أنّه صفة سلبيّة.

وفي تقديم الخبر على المبتدأ إشارة إلى قصر وجوب الوجود الذّاتيّ عليه تعالى، أي: فلا يتعدّاه إلى غيره، فيستفاد من الردّ على طريق بعض المتأخّرين كالإمام حميد الدّين الضرير رحمه الله ومن تبعه؛ حيث صرحوا بأنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، مستدلّين على أنّ كلّ ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنّه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائزاً لعدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصّص ليكون محدثاً؛ إذ لا نعني بالمحدث إلّا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

ثمّ اعترضوا: بأنّ الصّفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنىً فيلزم قيام المعنى بالمعنى. **وأجابوا:** إنّ كلّ صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصّفة.

قال سعد الدّين: وما ذهبوا إليه في غاية الصّعوبة، فإنّ القول بتعدّد الواجب لذاته مناف للتوحيد، والقول بإمكان الصّفات ينافي قولهم: بأنّ كلّ ممكن فهو حادث. فإن زعموا أنّها قديمة بالزّمان، بمعنى عدم المسبوقيّة بالعدم وهو لا ينافي الحدوث الذّاتيّ بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كلّ من القدم والحدوث إلى الذاتيّ والزمانيّ، وفيه رفض لكثير من القواعد، كقاعدة أنّ الباري ليس فاعلاً بالإيجاب بل بالاختيار، وقاعدة أنّ علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الحدوث، وقاعدة أنّ كلّ ممكن محدث مسبوق بالعدم، وقاعدة أنّ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث ما وجد بعد أن لم يكن.

وأجاب بعض المتأخرين: باختيار أنّها واجبة لذاتها، ومنع منافاة تعدّدها للتوحيد؛ إذ هو التّصديق والإذعان بأنّ الله تعالى منفرد عن الأضداد والأنداد لا عن المعاني، فلا ينافيه إلّا تعدد الأعيان الواجبة لا الصّفات المجرّدة مع ذات متّصفة بها واحدة.

قلت: وفيه نظر؛ لما حقّقه السعد وغيره، من أنّ حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهيّة، وهي وجوب الوجود والقدم الذّاتيّ وخواصّها، وحينئذ فلا شكّ في منافاة إثبات وجوب الوجود الذّاتي للصّفات للتوحيد، والذي حرّره السعد، وينبغي أن يكون عليه العقد، أنّ الأولى أن يقال المستحيل تعدّد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصّفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال هي واجبة لا غيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني: ذات الله تعالى وتقدّس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني: أنّها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدّس، وأمّا في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً به غير منفصل عنه، فليس كلّ قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلّا يذهب الوهم إلى أنّ كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية، انتهى.

وستسمع في مبحث الصّفات الذاتيّة ما يتعلق بهذا المبحث إن شاء الله تعالى، وقد أشبعنا القول فيه عند قوله في النّظم: «وجائز في حقّه ما أمكنا» ـ فراجعه ـ. ويمكن حمل كلام النّظم على طريق حميد الدّين بأن يقال: أراد القصر الإضافيّ، أي: فلا يتعدّاه إلى غيره بالمعنى العرفي فقط فلا ينافي أن يتعدّاه إلى ما ليس عينه ولا غيره، فليتأمّل.

والحقّ أنّ تصوّر الوجود بديهيّ، وأنّ هذا الحكم أيضاً بديهيّ يقطع به كلّ عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب حتّى ذهب جمهور الحكماء إلى أنّه لا شيء أعرف من الوجود، وعوّلوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب؛ لأنّ العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه، بل لم يجد فيها ما هو في مرتبته ثبت أنّه أوضح الأشياء عند العقل. والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنّه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرّف تعريفاً لفظيّاً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوّره في نفسه ليكون دوراً، وتعريفاً للشيء بنفسه، وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقّق والتّشبيه والحصول، ونحو ذلك بالنّسبة إلى

من يعرف معنى الوجود من حيث أنّه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس، وللقوم في تعريفه عبارات أخر مدخولة سيأتي التعرض لها عند قول النظم وجود شيء عينه.

وهاهنا **تتمات**:

الأولى: ما سبق من أنّ تصوّر الوجود بديهي كالتّصديق ببداهته، هو الحقّ حينئذ فلا يقام عليه الدليل، ووقع في كلام الإمام ما يوهم أنّ التّصديق ببداهة الوجود كسبيّ، فإنّه استدلّ عليه بوجوه **ثلاثة**:

الأول: أنّ الوجود جزء لوجودي، أي: بياء المتكلم، المتصوّر بديهة وجزء المتصوّر بديهة متصوَّر بديهة، فالوجود متصوّر بديهة، فتصور الوجود بديهي، وفيه نظر؛ أمّا أولاً: فلأنّه إنّما يلزم من تصور وجوديّ إلى بقاء المتكلم بديهة تصور الوجود، بديهة إذا كان الوجود طبيعة نوعيّة مشتركة بين الوجودات، وهو ممنوع؛ أمّا على رأي من يقول: وجود كلّ شيء مختص به ولا اشتراك إلّا في اللّفظ فظاهر، وأمّا على رأي من يقول: الوجود معنىً مشترك بين الوجودات؛ فلأنّه مقول بالتشكيك عليها، والمقول بالتشكيك على الأفراد خارج عن حقيقة الأفراد، فالوجود المطلق خارج عن وجودي، ولا يلزم من تصوّر الشيء تصوّر ما هو خارج عنه عارض له.

وأما ثانياً: فلأنّه على تقدير أن يكون الوجود جزءاً الوجودي فإنّما يلزم من تصوّر وجودي بديهة تصوّر الوجود بديهة إذا كان تصوري لوجودي الذي هو بديهيّ تصوّر وجودي بحقيقته، وهو ممنوع، وأمّا إذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهةً فلا يلزم من تصوّر وجودي بوجه ما بديهة تصوّر الوجود المطلق بديهة.

الثاني: أنّ التّصديق بأنّ الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معاً أصلاً، بل كلّ أمر فإمّا موجود أو معدوم، تصديق بديهي وهو مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، فهو أولى بالبداهة.

والجواب: أنّه إن أريد أنّ هذا الحكم بديهي بجميع متعلّقاته على ما هو رأي الإمام في التّصديق فممنوع، بل مصادرة حيث جعل المدّعَى وهو بداهة تصوّر الوجود جزءاً من الدليل، وإن أريد أنّ نفس الحكم بديهي بمعنى أنّه لا يتوقف بعد تصوّر المتعلّقات على كسب، لكن لا يثبت المدّعَى وهو بداهة تصوّر الوجود حقيقة؛ لجواز الحكم البديهي مع عدم تصوّر الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما، ومع كون تصورِهما كسباً لا بديهياً.

الثالث: أنّ الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم إمّا بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إمّا الحدّ أو الرسم، والوجود ممتنع اكتسابه، **أمّا بالحدّ**: فلأنّه إنّما يكون للمركب، والوجود ليس بمركب وإلّا فأجزاؤه إمّا وجودات غيرها، فإن كانت وجودات لزم تقدّم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكلّ في تمام ماهيّته، وكلاهما محال. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ الجزء داخل في ماهيّة الكلّ وليس بباطل، وإن لم تكن الأجزاء وجودات فإمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود أو لا يحصل، فإن لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود، وهو محال، وإن حصل لم يكن الترتيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض، بل في معروضه، هذا خلف، ومقرره أيضاً في المباحث بأنّه لو تركب الوجود فأجزاؤه إن كانت وجوديّة كان الوجود الواحد وجودات، وإن لم تكن وجوديّة فإن لم يحدث لها عند اجتماعها صفةُ الوجود كان الوجود عبارةً عن مجموع الأمور العدميّة، وإن حدثت يكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود وقابلاً له، فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله.

وأما بالرسم: فلما سبق من أنّه إنّما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، وهذا يتوقف على العلم به وهو دور، وبما عداه مفصلاً وهو محال، ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة.

وأجيب عن التقرير الأول بعد القطع بانتفاء المحاليّة المقررة فيه على أنّ الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الموجودات الخاصّة، بل إمّا نفس ماهيتها

ليلزم الثاني، أو مقوّم لها ليلزم الأول، وإلّا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصّة هي نفس الماهيّات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين المقررين فيه **بالنقض**؛ فإنّه لو صحّ جميع مقدّماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيّات مركباً بجزئياته فيها، بأن يقال: أجزاء البيت إمّا بيوت وهو محال، وإمّا غير بيوت وحينئذ إمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف، أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت، **وبالحلّ** بأن تختار أنّه حصل أمر زائد على كلّ جزء وهو المجموع، فالوجود محض الموجود الذي ليس بشيء من أجزائه موجود، كما أنّ البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها ببيت، والعشرة محضُ الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة.

فإن قيل: هذا إنّما يستقيم في الأجزاء الخارجيّة وكلامنا في الأجزاء العقليّة التي يقع بها التحديد إلزاماً لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهيّة، إذ ليس على القول بالاشتراك اللّفظيّ وجود مطلق تُدّعى بداهته واكتسابه، بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي، وحينئذ لا يصحّ **الحل** بأنّ أجزاء الوجود أمور تتصوّر بالعدم أو بوجود هو غير الماهية، أو لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم.

قلنا: فالحلّ ما أشرنا إليه من أنّها وجودات، أي: أمور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض، وحينئذ لا يلزم شيء من المحالين، ولا اتّصاف الشيء بالوجود قبل تحقّق الوجود؛ لأنّه لا تمايز بين الجنس والفصل والنّوع إلّا بحسب العقل دون الخارج. وعن التقرير الثاني نختار أنّ أجزاء الوجود وجودات، ولا نسلم كون الوجود الواحد وجودات، وإنّما يلزم لو كان وجود الوجوديّ عينَه، ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل، ولا استحالة فيه كما في سائر المركّبات من الأجزاء العقليّة.

والجواب عمّا ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من أنّه إنّما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص، وأنّه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة لكنّه قد يفيدها.

وقد يستدلّ على امتناع اكتسابه بالرسم **بوجهين**:

أحدهما: أنّه يتوقف على العلم بوجود اللّازم وثبوته للمرسوم، وهو أخصّ من مطلق الوجود، فيدور.

وثانيهما: أنّ الرّسم إنّما يكون بالأعرف، ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء؛ ولأنّه أعمّ الأشياء بحسب التحقّق دون الصّدق، والأعمّ أعرف؛ لكون شروطه ومعانداته أقل.

والجواب: منع أكثرّ المقدّمات، على أنّه لو ثبت كونه أعرف الأشياء لم يحتج إلى باقي المقدّمات، والله أعلم.

تتمة: إجراء المنع والمعارضة في هذا الوجه مشعر بأنّه دليل كبقيّة الأوجه، وقد علمت أنّ الحقّ أن تصوّر الوجود بديهي، فما ذكر من الأوجه إنّما هو تنبيه للنّفس على تصوّر طرفي التّصديق على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهانٌ وإن كان على صورة البرهان، فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع.

قال الأصفهانيّ: **الثانية**: تمسّك من أنكر بداهة الوجود بوجوه:

الأول: إنّ الوجود لو كان بديهياً لم تختلف العقلاء في بداهته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها، لكنّهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهياً.

وأجيب عنه: بأنّ الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهيّ الواضح، وبداهة تصوّر الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بأنّه بديهي، فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبيّاً وبديهيّاً خفيّاً بحيث لا يكون في حكم قولنا: الواحد نصف الاثنين، ويقع فيه الاختلاف، ويحتاج على الأول إلى الدليل وعلى الثاني إلى التنبيه، ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهاً كما مرّ.

الثاني: إنّ الوجود إمّا نفس الماهيّة أو زائد عليها، فإن كان نفس الماهيّة والماهيّات

ليست بديهية كان الوجود غير بديهي، وإن كان زائداً عليها كان عارضاً لها؛ لأنّ ذلك معناه، فيكون تابعاً للمعروضات في المعقوليّة؛ إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض، وهي غير بديهيّة، فكذا الوجود العارض بل أولى.

لا يقال: الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخارجيّة التي هي العوارض للماهيّات، ولو سلّم فالوجود للمطلق يكون عارضاً لمطلق الماهيّة، والكسبيّات إنّما هي الماهيّات المخصوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً لا يلزم كونه تابعاً للماهيّات المكتسبة؛ لأنّا نقول: الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصّة ـ على ما سيجيء ـ فيكون تابعاً لها وهي تابعة للماهيّات المكتسبة، فيكون المطلق تابعاً لها بالواسطة، وهذا معنى زيادة التبعيّة، وكذا يطلق عارض الماهيّات المخصوصة؛ لكونه صادقاً عليها غير مقوّم لها فيكون تابعاً لها، فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيّة عارضاً لها بالواسطة.

والجواب: أنّا لا نسلّم أنّ العارض يكون تابعاً للمعروض في المعقوليّة، بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنّما هو في التحقّق في الأعيان، ولو سلّم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيّات، فيكفي في تعقّل الوجود من غير اكتساب.

لا يقال: العارض تابع للمعروض في التحقّق حيث ما كان عارضاً، فإن كان في الخارج ففي الخارج، وإن كان في العقل ففي العقل، وسيجيء أنّ زيادة الوجود على الماهيّة إنّما هي في العقل، والمعقول بتبعية الماهيّة البديهية يكون وجودَها الخاص، وليس المطلق ذاتيّاً له حتى يلزم بداهته بل عارضاً؛ لأنّا نقول: ليس معنى العروض في العقل أن لا يتحقّق في العقل بدون المعروض وقائماً به كما في المعروض الخارجي، بل إنّ العقل إذا لاحظهما ولاحظ النّسبة بينهما لم يكن المعقول من أحدهما نفس المعقول من الآخر، ولا جزءاً له، بل صادقاً عليه. والوجود المطلق وإن لم يكن ذاتيّاً للخاص لكنّه لازم له بلا نزاع، وليس إلّا في العقل؛ إذ لا تمايُز في الخارج، فتعقّل الخاص لا يكون بدون تعقّله فيكون بديهيّاً مثله.

الثالث: إنّ الوجود لو كان بديهيّاً لم يشتغل العقلاء بتعريفه، كما لم يشتغلوا بإقامة البرهان على القضايا البديهيّة، لكنّهم عرفوه بوجوه كما مرّ بعضها.

وجوابه: إنّ البديهيّ لا يُعرَّف تعريفاً حدّياً أو رسميّاً لإفادة تصوّره، لكنّه قد يعرّف تعريفاً اسميّاً لإفادة المراد من اللفظ، وتصوّر المعنىَ من حيث أنّه مدلول لفظ وإن كان متصوّراً في نفسه، ومن حيث أنّه مدلول لفظ آخر. وتعريفات الوجود من هذا القبيل، والله تعالى أعلم.

الثالثة: ربّما وقع في كلام بعضٍ أنّ الوجود لا يتصور أصلاً، وهو مكابرة وعناد وقع في مقابلة القول بأنّه أظهر الأشياء. واخترع الإمام رحمه الله لذلك تمسّكات:

ـ **منها**: أنّه لو كان متصوّراً لكان الواجب متصوراً إلزاماً للقائلين بأنّ حقيقة الوجود للمجرد، ومعنى التجرد معلوم قطعاً.

وجوابه: أنّه مبنيّ على أنّ الوجود طبيعة نوعيّة لا تختلف إلّا بالإضافات، وليس كذلك على ما سيأتي في محلّه عند تعرّض النّظم لملائمه.

ـ **ومنها**: أنّه لو تصوّر لارتسم في النّفس صورة مساوية له، مع أنّ للنّفس وجوداً فيجتمع المثلان.

والجواب: منع التماثل بين وجود النّفس والصورة الكليّة للوجود، على أنّ الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحلّ كقيام العرض، وهاهنا لو سلّم قيام الصورة كذلك فظاهر أنّ ليس قيام الوجود كذلك؛ لما سيجيء من أنّ زيادة الوجود على الماهيّة إنّما هي في الذهن فقط.

وأما الجواب: بأنّه يكفي لتصوّر الوجود وجود النّفس، كما يكفي لتصوّر ذاتها نفس ذاتها، فإنّما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف إلّا بالإضافة، وإلّا فكيف يكفي لتصوّر الوجود المطلق حصول الوجود الخاصّ الذي هو معروض.

- **ومنها**: أنّ تصوّره بالحقيقة لا يكون إلّا إذا علم تميّزه عمّا عداه، بمعنى أنّه ليس غيره، وهذا سلب مخصوص لا يعقل إلّا بعد تعقّل السّلب المطلق، وهو نفيٌ صرْفٌ لا يعقل إلّا بالإضافة إلى وجود صدور.

وأجيب عنه: بأنّ تصورّه يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه، ولو سلّم فالسلب المخصوص إنّما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياً له، وهو ممنوع، ولو سلّم فلا نسلم أنّ المعرف لا يعقل، ولو سلّم فالسلب يضاف إلى الإيجاب وهو غير الوجود، والله أعلم.

خاتمة:

ما مررنا عليه من دليل إثبات وجوب الوجود له تعالى هو طريق المتكلمين، وحاصلها أن يقال: قد ثبت حدوث العالم، أو يقال: لا شكّ في وجود حادث وكلّ حادث فبالضرورة له محدث، فإمّا أن يدور أو يتسلسل وكلاهما محال، وإمّا أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلاً، وهو المراد بالواجب الوجود.

وللحكماء في إثباته طريق آخر حاصلها: أنّه لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المرام، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من علّة بها يترجّح وجوده وننقل الكلام إليه، فإمّا أن يلزم الدور أو التسلسل وهي محال، أو ينتهي إلى الواجب وهو المراد.

قال السعد: وكلا الطريقين مبنيّ على امتناع وجود الممكن والحادث بلا موجد، وعلى استحالة الدور والتسلسل كما هو بيّن.

فإن قلت: اللّازم من طريق المتكلمين إنّما هو أنه لا بد من قدم صانع العالم، والكلام إنّما هو في وجوب الوجود له تعالى، فاللازم غير المطلوب والمطلوب غير اللازم.

قلت: المتكلمون لـمّا لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان إثبات القديم إثباتاً للواجب.

فإن قيل: يرد عليهم ما جوّزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات، والأوضاع الفلكيّة.

قلنا: ما ذكر غير وارد عليهم، أمّا **أولاً**: فلما مرّ في مسألة حدوث العالم.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ ذلك إنّما هو في الـمُعِدَّات دون العلل الموجدة التي لا بدّ من وجودها مع وجود المعلول.

وأمّا توهم بعضهم أنّه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجّح بلا مرجّح، وإلّا لجاز أن يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره، بل لمجرد الاتفاق.

وقد توّهم بعض آخر أيضاً صحّة الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل، فذكر وجوهاً:

ـ **منها**: أنّه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود لكانت بأسرها ممكنة، فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال، وفيه نظر؛ لأنّ وجود الممكن من ذاته إنّما يلزم لو لم يكن كلّ ممكن مستنداً إلى ممكن آخر لا إلى نهاية، وهو معنى التسلسل، وإن أريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بدّ من بيان أنّ علّتها ليست نفسها ولا جزءاً منها بل خارجة عنها، وذلك أحد أدلّة إبطال التسلسل.

ـ**ومنها**: إنّ مجموع الممكنات ممكن، وكلّ ممكن فله علة بها يجب وجوده؛ لأنّ الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مرّ، والعلّة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز أن يكون بعضاً من جملتها؛ لأنّ كلّ بعض يفرض فله علّة يفتقر هو إليها، فلا يتحقّق وجوب الوجود بالنّظر إلى مجرد وجوده، فتعيّن أن يكون خارجاً عنها، وهو الجواب. وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب بحيث يتعيّن للعلّيّة، ويتحقّق الوجوب بالنّظر إليه، ولمّا كان وجوب الوجود في قوّة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر، وهو

أنّه لا بدّ لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنّظر إلى وجوده، ولا شيء من أجزاء المجموع كذلك، ولا خفاء في رجوع هذا إلى بعض أدلّة إبطال التّسلسل، وورد المنع بأنّ ما بعد المعلول المحض لا إلى نهاية كذلك، أي: يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه.

ـ **ومنها**: إنّ العلّة التامة للحادث المقارنة له في آن حدوثه ضرورةَ امتناع تخلّف المعلول عن العلّة أو تقدمه عليها لو لم تكن واجبة أو مشتملة عليه لزم المحال؛ لأنّها لو كانت ممكنة بتمامها فإمّا أن يكون لها علّة من خارج فلا تكون تامّة؛ لاحتياج الحادث إلى تلك العلّة الخارجة أيضاً، وقد فرضناها تامّة هذا خلف، وإمّا أن لا يكون لها علّة من خارج، وحينئذ إمّا أن يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث، فيلزم الانقلاب من الامتناع الذّاتيّ إلى الإمكان الذّاتي، وإمّا أن يمكن اختصاصها بالزمان المعيّن ترجّحاً بلا مرجّح، وفيه نظر؛ أمّا **أولاً**: فلانتقاضه بالجملة المشتملة على الواجب، والدفع كالدفع.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّا نختار أنّ وجود تلك العلّة قبل الحادث ممتنع دائماً ومعها ممكن دائماً، فلا انقلاب وإنّما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث، وأمكن معه على أنّ الظرف متعلّق بالامتناع.

وأمّا **ثالثاً**: فلأنّ ما ذكر مشترك الإلزام بجريانه في العلّة التامّة المشتملة على الواجب، وكذا في العلّة التامّة التي تكون نفس الواجب، لكن بالنّظر إلى وجود الحادث.

تكميل

ما سبق من إقامة البراهين على وجود الصانع هو المعتمد في مقام اليقين، وربما وقع في كلام القوم وجوه إقناعيّة تشبه الأدلّة، رمزاً إلى أنّه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممّن يعتدّ به، بذلاً للجهود في إثبات ما هو معظم المطالب العالية، وبيانها أن يقال: أنّه لا يشكّ أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة، وفي اختلاف صفات لها وأحوال، وقد صحّ الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها وحدوثها على وجود صانع قديم وقادر حكيم، فتأتي أربعة طرق هي:

الاستدلال بحدوث الجواهر، الاستدلال بإمكانها، الاستدلال بحدوث الأعراض، الاستدلال بإمكانها، وهي الشائعة فيما بين الجمهور.

وأشير إليها في أكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى:

ـ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [فصلت: ٣٧].

ـ وكقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣].

ـ وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [المرسلات: ٢٠].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢].

إلى غير ذلك من مواضع الإرشاد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك والكواكب وحركاتها وأوضاعها والأصول المتعلّقة بها، وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها، والآثار العلويّة والسفلية، وأحوال المعادن والنباتات والحيوانات، سيما الإنسان وما أُودع بدنه ممّا يشهد به علم التشريح، وروحَه ممّا ذكر في علم النّفس، ومعنى الكلّ على أنّ افتقار الممكنِ إلى الموجد والحادثِ إلى المحدث ضروريّ تشهد به الفطرة، وأنّ فاعل العجائب والغرائب على الوجه الأوفق الأصلح لا يكون إلّا قادراً حكيماً.

فإن قيل: سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع جوهراً روحانيّاً من جملة الممكنات دون الواجب ـ تعالى وتقدّس ـ؟

والجواب من وجوه: **الأول**: أنّه يعلم بالحدس والتّخمين أنّ الصّانع لمثل هذا لا

يكون إلا غنيّاً مطلقاً، يفتقر إليه كلّ شيء ولا يفتقر هو إلى شيء، بل يكون وجوده لذاتّه فيكون الدليل من الإقناعيّات، والاستكثار منها كثيراً ما يقوي الظنّ، بحيث يفضي إلى اليقين.

الثاني: إنّ ذهن العاقلِ ينساق إلى أنّ هذا الصّانع إن كان هو الواجب الخالق فذاك، وإن كان مخلوقاً فخالقه أولى بأن يكون قادراً حكيماً، ولا يذهب ذلك إلى غير النّهاية لظهور بعض أدلّة بطلان التسلسل فيكون المنتهى إلى الواجب تعالى، ولهذا صرّح في كثير من المواضع بأنّ تلك الآيات إنّما هي لقوم يعقلون.

الثالث: إنّ المقصود بالإرشاد إلى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ وإليه المنتهى، وله الأمر والنّهي، وكونه ملجأ الكلّ عند انقطاع الرّجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل:

ـ كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلْفُلْكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٥].

ـ وكقوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [لقمان: ٢٥] إلى غير ذلك، تنبيهاً على أنّه مع ثبوته بالأدلّة القطعيّة والوجوه الإقناعيّة مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنّبوّة وغيرهم، إمّا بحسب الفطرة أو بحسب التهدي إليه بالاستدلالات الخفية، على ما نقل عن الأعرابيّ أنّه قال: البعرة تدلّ على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أفلا تدلّ على اللطيف الخبير؟!

لطيفة: خالفت الملاحدة في وجوب الصّانع لا بمعنى أنّه لا صانع للعالم، ولا بمعنى أنّه ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة بمعنى أنّه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، فهو متعال عن أن يتّصف بشيء منها، فلا يقال له: موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التّنزيه، ولاخفاء في أنّه هذيان بين البطلان، قاله السعد. ومن قوله خالفت الملاحدة يعلم ما قاله البعض السابق، فتدبّره.

ولما فرغ من القسم الأول من أقسام الصّفات، شرع في القسم الثاني مقدماً منه القدم؛ لابتناء ما بعده عليه، ثمّ لما كان القدم في اللّسان العربيّ يطلق بإزاء معنيين، **أحدهما**: توالي الأزمنة على الموجود الذي كرّ عليه الملوان وتعاقب عليه الجديدان الليل والنّهار، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩]، وبهذا الاعتبار يقال: أساس قديم وبناء قديم، ولا خفاء في استحالة هذا المعنى عليه تعالى؛ لأنّه من صفات المحدثات ضرورة أنّ الزمان إمّا عبارة عن مقارنة متجدّد موهوم لمتجدّد معلوم إزالة للإبهام، أي: من الأول بمقارنة الثاني كما يأتيك عند طلوع الشمس، وهذا هو مختار المتكلّمين، فثبوته فرع وجود حادثين مقترنَي الوجود لكونه نسبةً بينهما، والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين والمتأخر عن الحادث حادث، وإمّا عبارة عن حركة الفلك الأعظم لها تحت الأفق أو فوقه، على ما تزعم الفلاسفة، والساعة عبارة عن سير ذلك المعدّل خمس عشرة درجة أيّ: خمسة عشر جزءاً من ثلاثمائة وستين جزءاً متساوية قسموا إليها سير الفلك اصطلاحاً، ولا شكّ في انعدام الزمان بهذا المعنى أيضاً في الأزل؛ إذ لا فلك فيه ولا حركة لمّا مرّ من حدوث كلّ ما سواه عزّ وجل، وكلّ ما لم يكن في الأزل فهو حادث، هذا على القول بعرضيّته، وأمّا على القول بجوهريّته، فعلى القول بتجرّده وأنّه جوهر ليس بجسم ولا جسمانيّ، أي: ليس بمركّب ولا حال في مركب، بل هو قائم بنفسه مجرد عن المادّة فهو غير ثابت على أصلنا.

على أنّك تحقّقت حدوث العالم بجميع أجزائه جواهر كانت أو غيرها، وعلى القول بأنّه فلك معدل النّهار، أي: الجسم الذي سمّيت دائرته أي: منطقة البروج منه بمعدّل النّهار؛ لتعادل اللّيل والنّهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها، فالأفلاك بجميع موادّها وأعراضها حادثة عندنا كما مرّ بيانّه، فما أحاطت به وسجن في جوفها كذلك.

وثانيهما: الكون في الأزل بمعنى سلب العدم السابق على الوجود، أو الأوليّةِ له وافتتاح الوجود، وهو بهذا المعنى خاصّ به تعالى وبصفاته، وكان عند إطلاقه في المباحث الكلاميّة منصرفاً إليه.

قال عطفاً على الوجود: **(والقدم)** أي: وواجب له تعالى القدم، بمعنى أنّه يجب له تعالى أن يكون وجوده غير مسبوق بعدم، وإلّا لزم افتقاره إلى محدث وذلك مفض إمّا إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثراً له، وإمّا إلى الدور إن كان أثراً له، وكلاهما محال؛ لما يلزم على الأول من فراغ ما لا نهاية له في العدد، وعلى الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه ومسبوقاً بها من جهة واحدة.

لا يقال: التسلسل لازم لا بدّ؛ لأنّ الوجود لا يعقل إلّا في وقت، فاستمراره يستلزم استمرار أوقات لا أوّل لها، وذلك تسلسل؛ **لأنّا نقول**: الملازمة ممنوعة لما تقرر من أنّ حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم، فقوله: «إنّ الوجود لا يعقل إلّا في وقت» باطل.

نكتة: حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إمّا بمرتبة أو بمراتب، وحقيقة التسلسل ترتب أمور غير متناهية، وكلّ دور تسلسلٌ في المعنى؛ ولهذا ربّما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط، فيظنّ من لا خبرة له أنّ المقتصر مقصّر.

فإن قلت: في الكلام تنافٍ؛ لأنّه إن توقف بمراتب لا يتأتّى فيه التوقف بمرتبة.

قلت: الجمع يراد منه في لسانهم ما يزاد على الواحد، فالأولتان هما باعتبار الشيء ونفسه، والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو غير نفسه.

وبيانه: أنّ المرتبتين في تقدّم الشيء على نفسه، والمرتبة في تقدّم الشيء على غيره المتوقف على ذلك الشيء، فالأول في التقدّم وباعتبار النّفس، والثاني في التوقّف وباعتبار الغير، ألا ترى أنّ صانعه أثر له، فيجب أن يتقدّم صانعه عليه لعين ما ذكر، فلزم أن يتقدّم على نفسه بمرتبتين؛ لأنّه مقدّم على صانعه المقدّم على نفسه، والمقدّم على المقدّم على الشيء مقدّم على ذلك الشيء ضرورة، وكذلك يجب أيضاً أن يتأخّر عن نفسه بمرتبتين، وهو الذي عنيت بقولي: «مسبوقاً بها»؛ وذلك لأنّه أثر لصانعه فيتأخّر عنه، وصانعه أثر له فيتأخّر عنه، والمؤخّر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة، وبالجملة فاللّازم في الدور

أن يتقدم حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين، وأن يتأخر حصوله عن حصول نفسه بمرتبتين، والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان، وأنّ المصنوع غير صانعه، فمن حيث غيريتهما ليس التقدّم والتأخر إلّا بمرتبة واحدة، فليتأمّل.

واعلم أنّ المختار في القدم أنّه صفة سلبيّة، وقد اختاره المحقّقون من المتأخرين، وذهب قوم من المعتزلة إلى أنّه صفة نفسيّة مرجعها إلى الوجود المستمر أزلاً، أي: الغير المسبوق بالعدم. وردّه بعضهم بوجهين:

أحدهما: أنّه لو كان نفسيّاً للموجود لما عرا عنه موجود؛ لاستحالة انفكاك الشيء عن صفة نفسه، كيف والجوهر في أوّل أزمنة وجوده لا يتّصف بالقدم، وإنّما يطرأ عليه بعد ذلك عند توالي الأزمنة وتعاقبها على وجوده، والصّفة النّفسيّة لا تكون طارئة.

وثانيهما: إنّه لو كان نفسيّاً لزم أن لا تعقل الذّات بدونه، وذلك باطل بدليل أنّ الذّات يعقل وجودها ثمّ يطلب قدمها بالبرهان.

وفي الوجه الأوّل نظر من جهة أنّ القدم في الحادث غيره في الواجب كما مرّ، ولا يلزم من طروّ القدم في الحادث طروّه في الواجب، وقياس الغائب على الشاهد تقدّر بطلانه، وكون الشاهد سلّماً تعرف به حقائق الأمور لتثبت بالدليل غالباً على وجه لا يخالف الشاهد لا يدفعه بالمرة. وفي الثاني أيضاً نظر؛ إذ يقال: إنّما يتوقّف على تعقّل الوّصف النّفسيّ تعقّل الذّات بالكنه، أمّا مطلق تعقّل الذّات والشعور بها بوجه ما فلا يتوقف على تعقّل الوصف النّفسي، كإدراك شبح من بعيد بدون معرفة حقيقته، وبدون تعقّل أوصاف النّفس أو شيء منها.

فإن قيل: لعلّه أراد مطلق ذات الشيء لا خصوص ذات الواجب.

قلنا: فلا يطّرد مع أنّه يرد عليه حينئذ البحث السابق، وهو اختلاف معنى القدم في الواجب وغيره، وذهب آخرون إلى أنّه صفة معنى، أعني أنّه صفة ثبوتيّة وجوديّة زائدة على الذّات كالعلم أو القدرة من صفات المعاني.

ورُد: بأنّه يلزم عليه أن يكون هذا القدم الموجود في حقّه تعالى قديماً؛ لاستحالة اتّصافه تعالى بالحوادث، ولأنّه لا يعقل وجوده في الأزل عارياً عن وصف القدم، ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به، وإلّا لزم نقض الدليل، أعني كونه تعالى قديماً؛ إذ قد جعله هؤلاء وصفاً ذاتيّاً له تعالى معلّلاً بالقدم دالًّا على قيامه به كما تدلُّ العالميّة على العلم والقادريّة على القدرة للتلازم الذي بين العلّة والمعلول عقلاً بأن يقال: لو صحّ أن يوجد قديم بدون قدم قديم قائم به صحّ أن يكون تعالى قديماً بدون قدم قديم قائم به، فيوجد الدّليل بدون مدلوله، وقد اعترف هو بامتناعه، ثمّ ننقل الكلام إلى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الأول، ثمّ كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى.

فإن قلت: يلزم من وجوب الوجود له تعالى أن يكون قديماً وباقياً ومخالفاً للحوادث، وهلّم جراً، فما الفائدة في التّعرض لها بعد التعرض له؟

قلت: ستعرف هذه الفائدة آخر مباحث التنزيهات إن شاء الله تعالى.

فوائد:

إحداها: وقع في كلام بعضهم أنّ الواجب والقديم مترادفان. **وردّ**: بالقطع بتغاير المفهومين؛ إذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والقديم موجود لا ابتداء لوجوده، وإنّما الكلام في تساوي مفهوميهما بحسب الصدق والحمل، فإنّ بعضهم ذهب إلى أنّ القديم أعمّ من الواجب؛ لصدقه على صفات الواجب والاستحالة في تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة. وبعضهم ذهب إلى أنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلّ بما قدّمناه مع بيانه في مبحث الوجود فراجعه إن شئت.

ثانيتها: علم ممّا قررناه إنّ القدم إمّا ذاتيّ كقدم الله تعالى، وإمّا زمانيّ كقدم أمس بالنّسبة لليوم، وإمّا إضافيّ كقدم الأب بالنّسبة للابن.

ثالثتها: القدم غير خارج بحسب مفهومه عن أحد أنواع التّقدم الخمسة بالاستقراء، وهي: التّقدم الزمانيّ كتقدم نوح على إبراهيم عليهما الصلاة والسلام، والتّقدم الطبيعيّ

كتقدم الشيء الذي لا يمكن أن يوجد الشيء الآخر إلّا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً، وليس الأول علّة للثاني، كتقدّم الواحد في العدد على الاثنين، والتّقدم بالشرف كتقدم الرّاجح على غيره وكتقدم أبي بكر على عمر رضي الله تعالى عنهما، والتّقدم بالعليّة وهو تقدم العلّة التفاعليّة الموجبة بالنّسبة إلى معلولها كتقدّم حركة اليد على حركة العلم، وإن كانتا معاً في زمان واحد، والتّقدم الرتبيّ وهو تقدم ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما وتقدّمه هو تلك الأقربيّة، وهو إمّا طبيعي إن لم يكن ذلك المبدأ المحدود بحسب الوضع بل بالطبع كتقدّم الجنس على النّوع، وإمّا وضعيّ إن كان ذلك المبدأ المحدود بحسب الوضع كترتيب الصّفوف في المسجد بالنّسبة إلى المحراب كتقدّم الصّف الأول على الثاني على الثالث وهكذا إلى آخرها بالنّسبة إلى ذلك المحدود.

ورابعتها: القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزليّ ما لا ابتداء لوجوده وجودياً كان أو عدميّاً، فكلّ قديم أزليّ وليس كلّ أزليّ قديماً، ويفترقان من وجه آخر وهو أنّ القديم يستحيل أن يطرأ عليه التّغير ـ كما مرّ ـ بخلاف الأزليّ، ألا ترى أنّ عدم الحوادث الأزلي قد انقطع بطروئها وحدوثها، أعني خروجها من العدم إلى الوجود.

ثمّ شبّه في وجوب الوجود والقدم له تعالى قولَه: **(كذا بقاء)** أي: وممّا يجب له تعالى وجوباً مماثلاً لوجوب ذا الوصف السابق من الوجود والقدم البقاء، وهو عبارة عن امتناع لحوق العدم لوجوده تعالى؛ إذ لو طرأ العدم على القدم لوجب أن يكون له مقتضٍ ضرورةَ أن طروَّ أمر لذاته بغير مقتضٍ ـ لا سيما إذا كان مرجوح الوجود كهذا ـ محال، ثمّ ذلك المقتضي إمّا أن يكون مختاراً أو لا، والأول لا يفعل العدم؛ إذ العدم ليس بفعل، والثاني إمّا عدم شرط أو طروء ضّد، وكونه عدم شرط باطل؛ لأنّ ذلك الشرط إن كان قديماً نقلنا الكلام إلى عدمه ولزم التسلسل، وإن كان حادثاً لزم وجود القديم في الأول بدون شرطه وهو محال، وكونه طروء ضّدّ باطل أيضاً؛ لأنّه إن طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدّين،

وإن طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض؛ لاستحالة تأخر الـمقتضي عن أثره، وأيضاً يلزم في الضّدّ الطارئ ترجيح المرجوح، ولا أقلّ من التساوي؛ إذ دفع القديم السابق وجوده طريان ضدّه أولى من العكس، أعني: دفع الضّدّ الطارئ وجوده قدم القدم السابق وجوده، وأيضاً فالضّدّ إن قام بالقديم لزم اجتماع الضّدّين، وإلّا بطل اقتضاؤه انعدام القديم؛ لعدم اختّصاصه.

كذا وقع الاستدلال بهذا الطريق في كلام بعض المتكلّمين، وهو وإن اشتهر بينهم حتى ذكره في «الإرشاد» في مبحث حدوث العالم غير مجمع على بطلان جميع أقسامه، فإنّ القاضي يقول: إنّ العدم اللّاحق يكون أثراً للفاعل المختار، واختاره بعضهم، وإن كان طريق الشيخ والجمهور أنّه لا يكون أثراً له ـ كما يأتي تحقيقه في مبحث تعلّق القدرة إن شاء الله تعالى ـ، وأيضاً لم يشتمل من الـمقتضي إلّا على ثلاثة، ولا شكّ في عدم انحصاره فيها عقلاً لإمكان قسم رابع، فإنّهم لم يردّدوه بين النّفي والإثبات، وإنّما سلكوا فيه السّبر والتّقسيم الاستقرائيّ، فإنّ هذه الأقسام الثلاثة هي المذاهب المقولة للخصوم في انعدام الجواهر والأعراض، فمنهم من قال: تنعدم بطروّ ضد، ومنهم من قال: تنعدم بفعل الفاعل، فأخذوا تلك المذاهب وجعلوها أقساماً وأبطلوها؛ ولهذا عدل بعض المتأخرين عنه إلى ما حاصله: إنّه إنّما وجب له تعالى البقاء؛ لأنّه لو قدر لحوق العدم له تعالى لكان الوجود والعدم إلى ذاته العليّة سواء، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يخترعه بدلاً عن العدم الجائز عليه، فيكون حادثاً واللّازم باطل فكذا الملزوم ـ لما مرّ من برهاني وجوب الوجود والقدم الذّاتيّ له تعالى ـ.

ومن هذا عرفت أنّ وجوب القدم يستلزم أبداً وجوب البقاء، وأنّ تجويز العدم اللّاحق يوجب ثبوت السابق، وأنّ القاعدة الكليّة القائلة: كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، منشؤها أنّ القدم لا يكون إلّا واجباً للقديم لما عرفت آنفاً، لا يقال: هذه منقوضة بالعدم الأزليّ، فإنّه ينقطع بطروء الـوجود الحادث لـما مرّ من الفـرق بين القـديم والأزليّ، وإن

استصعب بعض المتأخّرين التّخلص من الإيراد حتّى أورد كلاماً حوّم فيه على ما أشرنا إليه، وبالله تعالى التوفيق وعليه التكلان وبه المستعان.

تنبيهان:

الأول: علم ممّا بيّناه حقيقة البقاء أنّه صفة سلبيّة وهو المختار ومذهب المحقّقين، ونسب للقاضي والإمام القول بأنّه نفسيّة، وذهب الأشعريّ إلى أنّه صفة معنى، وردّه القاضي حتّى قال: الله يعلم أنّي لا أخالف أشياخي لأذكر، ولكنّ التّقليد في علم الكلام ممتنع.

والاعتراض على هذين القولين كالاعتراض على نظيريهما في صفة القديم سواء بسواء فلا تكن من الغافلين، ومنهم من قال: القدم سلبيّ والبقاء وجوديّ، ولا يخفى فساده، وسيأتي بعد الإدراك تتمّة له.

الثاني: مطلق البقاء يراد به مقارنة الموجود لزمانين فصاعداً، وهو مستحيل في حقّه تعالى؛ لما عرفت من استحالة تقييد وجوده تعالى بالزمان، وإنّما يتّصف بهذا المعنى الحوادث، ويطلق ويراد به ما سبق تحقيقه وهو الثابت له تعالى.

ولّما وقع الاشتراك في لفظه عيّن المراد منه بوصفه، بقوله: **(لا يشاب)** أي: يخالط **(بالعدم)** أي: لا يلابسه العدم ولا يلحقه للاحتراز عن الزّمان، وبحمل الشوب الذي حقيقته الخلط على مطلق الملابسة اندفع الاعتراض بأنّ الزمانيّ لا يخالطه العدم أيضاً وإنّما يتعقّبه، فلا تكون الصّفة مفيدة لتعيين الموصوف.

* * *



وأنّـه لمـا ينـال العـدم ... مخالف برهان هذا القدم

ولما كان ما يجب له تعالى من الصّفات السلبيّة المخالفة للحوادث، وهي عبارة عن سلب الجرميّة والعرضيّة عنه تعالى، وإن شئت **قلت**: عبارة عن سلب الكليّة والجزئيّة ولوازمها، أشار إليها عاطفاً على الوجود بقوله: **(و)** واجب له تعالى **(أنّه لما)** متعلّق بمخالف قدّم عليه، لا للحصر ولا للاهتمام وما عامة للأجرام والأعراض؛ إذ جميعها **(يناله العدم)** وينطوي عليه بساطه إمّا سابقاً ولاحقاً وكلّ الحوادث الدنيويّة، وإمّا لاحقاً فقط كالأعدام الأزليّة السابقة للحوادث، وإمّا سابقاً كنعيم المؤمنين وعذاب الكافرين.

(مخالف) ذاتاً وصفةً، يعني: أنّه يجب له تعالى مخالفة ذاته العليّة وصفاته السنيّة جميع الحوادث ذوات كانت أو صفات، على ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فليس جسماً؛ لأنّ كلّ جسم مركّب من أجزاء عقليّة هي الجنس والفصل، ووجوديّة هي الهيولي والصورة عند الفلاسفة، والجواهر المفردة عند أهل الإسلام، ومقداريّة هي الأبعاض، وكلّ مركّب يحتاج إلى جزء ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس جوهراً؛ أمّا عندنا فلأنّه اسم للجزء الذي لا يتجزّأ، وهو متحيّز وجزء من الجسم بل وأحقر الأشياء ذاتاً، والله تعالى منزّه عن ذلك، وأمّا عند الفلاسفة فلأنّهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع، مجرداً كان أو متحيّزاً، لكنّهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهيّة الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، فيكون وجوده زائداً عليه عندهم، والواجب ليس كذلك على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

هذا إن حملنا الجسم والجوهر على ما هو معناهما لغةً وعرفاً، وأمّا إذا أريد بالجسم القائم بذاته، وبالجوهر الموجود لا في موضوع لا على ما ذهب إليه الفلاسفة كما مرّ، بل على ما ذهب إلى إطلاقهما عليه بهذا المعنى بعض الجهّال، فإنّما يمتنع إطلاقهما على الصّانع من جهة عدم ورود الشّرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المتركّب والمتحيّز، وذهاب المجسّمة والنّصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

لا يقال: فيمتنع إطلاق الموجود والواجب والقديم والصّانع والمخترع والمبدع والموجد والمكوّن ونحو ذلك مما لم يرد به الشّرع؛ لأنّا نقول: الواجب ورود الشّرع بالإطلاق حقيقة أو حكماً، والإجماع قائم على إطلاق ما ذكر ولا شكّ أنّه لا بدّ له من مستند من السمع وإن لم يصرّح به، فهو في حكم ورود الشّرع بالإطلاق على أنّ الصّانع والقديم ورد بهما السّمع على ما يأتي تحريره بعد في محلّه.

وما يقال في **جوابه**: من أنّ الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشّرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يراد من تلك اللّغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه، ففيه نظر من وجهين، **أحدهما**: منع التّرادف للقطع بتغاير المفهومات.

وثانيهما: أنّا نمنع كون الإذن في إطلاق لفظٍ إذناً في إطلاق لازمه، إذ قد يوهم إطلاق اللّازم لفظاً فيمتنع ولا يوهمه إطلاق الملزوم فلا يمتنع، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢] يلزمه أنّه خالق القردة والخنازير ولا شكّ في المنع من إطلاقه، ويمنع أيضاً كون الإذن في لفظ إذناً في مرادفه؛ لاحتمال إيهام أحد المترادفين نقصاً دون الآخر، كالعالم والعارف بناءً على ترادف العلم والمعرفة، وكالطّبيب والشافي على ما مثّل به بعضهم، وفيه شيء بيّنته في «تعليق الفرائد» يسرّ الله جمعه بمنّه، وستسمع لهذا تتمّة في موضعه.

وليس في مكان ولا جهة ولا حيّز، أمّا **الأول**: فلأنّ المكان عند الفلاسفة: اسم للسطح الباطن من الحاوي كباطن الكوب المماسّ للسّطح الظاهر من المحوي، كظاهر الماء وعندنا الفراغ الذي يشغله الجسم، وعلى كلّ التمكّن في المكان عبارة عن نفوذ بعد في بعد، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند من قال بوجود الخلاء، والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التّجزّي.

وأمّا **الثاني**: فلأنّ الجهة اسم لمنتهَى مأخذ الإشارة ونقصد المتحرك، وهذا لا يكون إلّا لجسم أو جسمانيّ والواجب ليس بجسم ولا جسماني في ما سلف.

وأمّا **الثالث**: فلأنّه تعالى لو تحيّز فإمّا في الأزل فيلزم قدم الحيّز، أو لا فيكون محلاً للحوادث، وأيضاً فإمّا أن يساوي الحيّز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه، فيكون متجزّئاً.

وليس بجار عليه زمان؛ لأنّ الزّمان عندنا عبارة عن متجدّد يقدّر به متجدّد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة على ما مرّ، والله تعالى منزّه عن ذلك. وليس ذا صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام، ويجعل بواسطة الكميّات والكيفيّات، وإحاطة الحدود والنّهايات. وليس ذا نهاية وحدّ، ولا ذا كميّة وعدد وإلّا كان قابلاً للانقسام والتجزّؤ، وهما محالان على الواجب. وليس ذا أبعاض ولا أجزاء؛ لما فيه من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمّى باعتبار تألّفه منها متركّباً وباعتبار انحلاله إليها متبعّضاً ومتجزّئاً. وليس ذا مجانسة للأشياء وإلّا لوجب أن يمتاز عن المجانسات بفصول مقوّمة فيلزم التّركب. وليس ذا كيفيّة من لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة أو لذة أو ألم أو فرح أو غمّ أو غضب أو غير ذلك؛ لأنّ هذه من صفات المحدثات وتوابع المزاج والتركيب، وإثبات اللّذة العقليّة؛ لأنّ كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها، مردود بأنّه إن أريد أنّ الحالة التي نسمّيها اللّذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم لنا، وإن أريد أنّها حاصلة البتّة عند إدراك الملائم فربّما يختصّ ذلك بإدراكنا دون إدراكه فإنّهما مختلفان قطعاً. وليس عرضاً؛ لأنّ العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محلّ يقومه فيكون ممكناً، ولأنّه على ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعريّ ومحقّقو أتباعه، والكعبي والنّظام المعتزليّان يمتنع بقاؤه زمانين فأكثر، قالوا: لأنّ البقاء معنىً قائم به فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأنّ قيام العرض بمحلّه معناه أنّ تحيّزه تابع لتحيّزه، والعرض لا تحيّز له بذاته حتّى يتحيّز غيره بتبعيّته.

وردّ بأنّ هذا الدليل مبنيّ على أنّ بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأنّ قيام العرض بغيره معناه التّبعيّة في التّحيّز.

قال السعد: والحقّ أنّ البقاء في الحوادث ليس معنىً موجوداً في الخارج، وإنّما هو مقارنة الشيء زمانين فأكثر على ما مرّ بيانه، أو استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته الوجود من حيث نسبته إلى الزمان الثاني.

لا يقال: لو كان البقاء عبارة عن الوجود المستمر لما صحّ نفيه عند إثبات الوجود كما في قولنا: وجد فلم يبق، مع أنّه صحيح بالاتّفاق؛ لأنّا نقول: معنى قولنا: وجد الشيء فلم يبق أنّه حدث فلم يستمر وجوده، ولم يكن ثابتاً في الزّمان الثاني، فالمنفي نسبة الوجود للزّمان الثاني لا نفي الوجود نفسه، وأنّ القيام هو الاختصاص الناعت كما في أوصاف الباري تعالى على ما قدّمناه، وأنّ انعدام الألوان في كلّ آن وتجدّد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمثالها في كلّ آن، وهو سفسطة.

وأقول: ذكر بعض المتأخّرين أنّ أئمّة السنّة استدلوا على استحالة بقاء الأعراض بما سبق ذكره عن الإرشاد وغيره، من دليل وجوب البقاء له تعالى على ما مرّ بيانه، فيقال عليه: يمتنع بقاء الأعراض؛ لأنّها لو بقيت لاستحال عدمها؛ لأنّ العدم حينئذ يكون طارئاً والطارئ لا بدّ له من مقتض، والمقتضي محصور في ثلاثة كما مرّ، وكلّها باطلة، فإذن يستحيل العدم، كيف والعدم معلوم فيها قطعاً، فإذن لا تبقى بل يكون العدم واجباً لها فلا يفتقر إلى مقتض لعدم طروّه، على أنّ إعدام الضّدّ الطارئ للحاصل ليس بأولى من منع الحاصل للطارئ.

لكن ردّ هذا الفهريّ: بأنّه لا مانع أن يترجّح نسبة الإعدام إلى الطارئ، بأنّ الله تعالى أراد إيجاد الوصف الطارئ، ووجوده لا يجامع وجود الحاصل فينفيه. وعلى ما ذكره هذا البعض لا يتوجّه المنعان الأوليان من كلام السعد. نعم، اعترض على مقتضى ما ذكره البعض أيضاً بلزوم فناء الأعيان وتجدّد أمثالها في آن. قال: **وأجابوا عنه**: بأنّ شرط بقائها إمدادها بالأعراض، فإذا أراد الله إعدامها قطع خلق الأعراض.

وأجاب بعض المتأخّرين عن إلزام السّعد على دليل الأشعريّ بتجدّد الأعيان في كلّ وقت وآن بقوله: الحقّ خلاف ما ذهب إليه السعد، فإنّ العرض أضعف من الجسم؛ لأنّه تابع والجسم متبوع، ووصف الضعيف بشيء لا يوجب وصف القوي به، انتهى.

وممّن سبق السعد لاختيار القول ببقاء الأعراض، الفخر في «المعالم» حيث قال: فيه الحقّ عندي أنّ الأعراض يجوز عليها البقاء، غير أنّ كلام السعد في «شرح المقاصد» يعطي أنّه إنّما نزاعه في بعض الأعراض فإنّه قال: القول بامتناع بقاء الأعراض على الإطلاق، وإن كان مذهباً للأشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم، إلّا أنّ الحقّ أنّ العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأكوان والأشكال، سيما الأعراض القائمة بالنّفس كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الأجسام من غير تفرقة، فكما كان القوم يدّعون الضّرورة في العلم ببقاء الأجسام فليدّعوها في العلم ببقاء الأعراض وإلّا فلا فرق، انتهى بمعناه وغالب لفظه. وما ذهبا إليه هو مذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة سوى الأصوات والحركات والأزمنة، على القول بأنّها من مقولة العرض.

والحاصل: أنّ مذهب المتكلّمين وبعض المعتزلة: امتناع بقاء الأعراض بالفعل مطلقاً، ومذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة: التفصيل بين الأعراض السيالة فيمتنع بقاؤها وغيرها فيجوز بقاؤه. قال بعض المتأخّرين: يجوز العدم على العرض مطلقاً باتفاق، وقال بعضهم أيضاً صحّة بقاء جملتها لم يصر إليه أحد من المخالفين للأشاعرة، فإنّهم ساعدوهم على أنّ الحركة لا تبقى وكذلك الأصوات، وتردّدوا في الإرادات، انتهى. وإنّما أطنبت في مسألة بقاء الأعراض؛ لأنّ بعض الجهّال ممّن ينسب نفسه للعلم افترى فيها عن جهالات بيّنة وحماقات غير هيّنة، وسنزيدها بياناً عند قوله: «وفي إعادة العرض قولان».

تتمة:

ما قررناه من الأدلّة في بيان مخالفته تعالى للحوادث هو ما حرّره المتأخّرون، وأمّا المتكلّمون خصوصاً قدماؤهم فلهم في بيانها مسلك آخر، ففي نفيّ الجوهريّة والعرضيّة أنّ الجوهر اسم لما يتركّب منه الشيء، والعرض اسم لما يستحيل بقاؤه، وإن كان يصحّ في الشاهد أنّ كلّ جوهر قائم بنفسه وكلّ قائم بنفسه جوهر، وكلّ عرض قائم بالغير وكلّ قائم بالغير عرض. وفي نفي الجسميّة وجوه:

الأول: أنّ كلّ جسم حادث لما سبق.

الثاني: أنّ كلّ جسم متحرك بالضرورة، والواجب ليس كذلك لما مرّ أيضاً.

الثالث: أنّ الواجب لو كان جسماً فإمّا أن يتّصف بجميع صفات الأجسام، فيلزم اجتماع الضّدّين كالحركة والسكون ونحوهما، وإمّا أن لا يتّصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أنّ الضّدّين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما، وإمّا أن يتّصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك بمخصّص، ويلزم التّرجّح بلا مرجّح إن كان لا بمخصّص.

الرابع: أنّه لو كان جسماً لكان متناهياً لما مرّ في تناهي الأبعاد، فيكون متشكّلاً؛ لأنّ الشّكل عبارة عن هيئة إحاطة النّهاية بالجسم، وحينئذ إمّا أن يكون على جميع الأشكال والكيفيّات، وهو محال؛ للزوم اجتماع الأضداد، أو على البعض دون البعض وهي المستوية الأقدام في إفادة المدح والنّقص.

وفي عدم دلالة المحدثات عليه فإمّا بمخصّص فيلزم الاحتياج، وإمّا لا بمخصّص فيلزم التّرجّح بلا مرجّح، لا يقال: هذا وارد في اتّصاف الواجب بصفاته دون أضّدادها؛ لأنّا نقول صفاته صفات كمال يتّصف بها لذاته، وأضدادها صفات نقص يتنزّه عنها لذاته، بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام فإنّها قد تكون مساوية الأقدام.

الخامس: إنّ الواجب لو تركّب فأجزاؤه إمّا أن تتّصف بصفات الكمال فيلزم تعدّد الواجب، أو لا فيلزم النّقص والحدوث.

وفي نفيّ الحيّز والجهة **وجوه**:

الأول: لو كان الواجب متحيّزاً لزم قدم الحيّز ضرورة امتناع التّحيّز بدون الحيّز، واللّازم باطل لما مرّ من حدوث ما سوى الواجب وصفاته.

الثاني: إنّه لو كان في مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم

إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنياً؛ لإمكان الخلاء، والمستغني عن الواجب يكون مستغنياً عمّا سواه بالطريق الأولى فيكون واجباً، والمفروض أنّ الواجب هو المتمكن لا المكان، ومبنى الوجهين على أنّ الحيّز موجود لا متوهم.

الثالث: لو كان الواجب في حيّز وجهة فإمّا أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيّزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات، وإمّا أن يكون في البعض دون البعض فإن كان بمخصّص لزم الاحتياج، وإلّا لزم التّرجّح بلا مرجّح. وغالبها تمسّكات ضعيفة واهية لا تبنى عليها المطالب اليقينيّة العالية، وقد فصّلنا القول فيها في «تعليق الفرائد على شرح العقائد» يسّر الله تعالى إكماله قبل الممات فإنّه الذي تتمّ بنعمته الصالحات.

وإلى التعويل على طريق المتأخّرين دون طريق متقدّمي المتكلّمين أشار بقوله: **(برهان)** هو **لغة**: ضوء الشمس الذي عليه وجهها، والحجّة، وتقدّم تعريفه اصطلاحاً، أي: دليل إثبات **(هذا)** المطلب أعني: وجوب مخالفته تعالى للحوادث، برهان وجوبه **(القدم)** له تعالى بعينه، فإنّ كلّ من وجب له القدم بالمعنى السابق استحال عليه العدم، ولا شيء من الحوادث بمستحيل عليه العدم فلا شيء منها بقديم، وبما قرّرناه علمت أنّ في الكلام إيجاز الحذف لوضوح المحذوف.

فإن قلت: فيلزم التّداخل بين المطلبين.

قلت: ستعرف الحامل على الجمع بينهما مع استلزام أحدهما للآخر فيما بعد.

* * *

ثمّ عطف على الوجود من قوله: فواجب له الوجود مع إسقاط حرف العطف؛ لضرورة الشعر، كما هو جائز لذلك عند الجمهور، أو مطلقاً عند البعض **(قيامه)** أي: وواجب له تعالى قيامه **(بالنّفس)** أي: بنفسه، فـ«ال» عوضٌ عن المضاف إليه على حدّ ﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤١] أي: مأوى له عند الكوفيين.

والقيام بالنّفس بعضهم فسّره بما يقتضي أنّه الاستغناء عن المحل، وبعضهم بما تقتضي أنّه الاستغناء عن المحل والمخصّص، وهو بالتفسير الثاني أخصّ منه بالتفسير الأول؛ إذ الجوهر يصدق عليه التفسير الأول أنّه قائم بنفسه دون الثاني الأصح، وعليه فالدليل على عدم افتقاره إلى مخصّص وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولصفاته، وعلى عدم افتقاره إلى المحل وجوب اتّصافه بالصّفات العليّة الوجوديّة من العلم والقدرة والإرادة والحيّاة والسّمع والبصر والكلام، ولو كان مفتقراً إلى محلّ لكان صفة معنى من المعاني، والصّفة يستحيل أن تتّصف بشيء من العالميّة والقادريّة إلى آخرها، كما يستحيل أن تتّصف بعللها من العلم والقدرة إلى آخرها، وأيضاً لو كان الواجب تعالى صفة لزم أن يقوم بمحل لاستحالة قيام الصّفة بنفسها.

ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك المحل الذي قام به، فإن كان إلهاً مثله لزم تعدّد الآلهة وهو محال، وإن انفردت الصّفة بالألوهيّة وأحكامها من كونها عالمة بكلّ معلوم، قادرة على كلّ ممكن، مريدة، حيّة إلى آخر صفات الإله، والمحل الذي قامت به لم يتّصف بشيء من ذلك لزم أن يجوز قيام صفة بمحل، ولا يتّصف ذلك المحل بحكم تلك الصّفة وذلك محال، فإنّا لو قدّرنا في عقولنا قيام علم مثلاً بمحل ولا يكتسب ذلك المحل من العلم القائم به أن يكون عالماً، والسّواد بمحل ولا يكون ذلك المحل أسود لم يعقل ذلك، ولا شكّ أنّ هذه الصّفة التي حكم عليها بأنّها إله في هذا الغرض لا بدّ وأن يقوم بها العلم والقدرة والإرادة والحياة إلى غير ذلك من صفات الإله، وقيام تلك الصّفة بها قيام بمحلّها الذي قامت به

ضرورة، فكيف امتازت هي، أعني: تلك الصّفة بأحكام تلك الصّفة حتى كانت عالمة قادرة مريدة حيّة إلى غير ذلك دون محلّها الذي قامت به، مع أنّ جميع تلك الصفات إنّما يقوم في الحقّيقة بمحلّها لا بها، فهو أولى أن يتّصف بأحكام تلك الصّفات منها، فيكون بالألوهيّة على هذا أحرى، ومن هنا يظهر لك في نفي كونه تعالى صفة وجه ثالث وهو أنّه لو كان تعالى صفة لم يكن بالألوهيّة أولى من محلّه بل كان محلّه أولى بها لما تقرّر آنفاً.

إذا علمت أنّه يجب له تعالى قيامه بنفسه علمت أنّه تعالى يستحيل في حقّه أن يتّحد بغيره أو يحلّ فيه، **أمّا الأول**: فلما تقرّر من امتناع اتّحاد الاثنين ما داما اثنين؛ لأنّ أحدهما إذا اتحدّ بالآخر فإن بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتّحاد، وإن عدما كان الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتّحاد؛ لأنّ المعدوم لا يكون عين الموجود، ولأنّه يلزم أن يكون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة.

وأما الثاني فلأوجه:

أحدها: الحالّ في الشيء يفتقر إليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادّة ـ كما هو رأي الحكماء ـ أو صفة في موصوف كصفات المجرّدات، والافتقار إلى الغير منافٍ للوجوب الذّاتي.

فإن قيل: قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد.

قلنا: ذاك من خواصّ الأجسام، ومفض إلى الانقسام وعائد إلى حلول الجسم في المكان.

ثانيها: إنّ الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب، وإن كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملاً بالغير، وهو باطل باتفاق.

ثالثها: إنّه تعالى لو حلّ في شيء لزم تحيّزه؛ لأنّ المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيّز تبعاً لحصول الجوهر، وأمّا صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها، والمتكلّمون لا يقولون بكونها أعراضاً حالّة في الذّات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت.

رابعها: لو حلّ في جسم على ما يزعم الخصم فإمّا في جميع أجزائه فيلزم الانقسام، أو في جزء منه فيكون أصغر الأشياء، وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف.

خامسها: لو حلّ في جسم والأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتّفقة الحقيقة على ما بيّن لجاز حلوله في أحقر الأجسام وأرذلها، فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة، وهو باطل بلا نزاع.

تنبيهان:

الأول: كما امتنع الحلول والاتّحاد على ذاته تعالى امتنعا على صفاته أيضاً، بل هي أولى بالامتناع؛ لاستحالة انتقال الصّفة عن الذّات، والاحتمالات التي تذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية، حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الحيوان أو روحه هذه أربع، وكذا الاتّحاد، والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون إلى الإسلام، فأمّا النّصارى فقد ذهبوا إلى أنّ الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبّر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس، على ما يقولون: أباً ابناً روحاً قدساً، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصّفة، كذا قاله السعد. وقال بعض المتأخّرين: الأقانيم الثلاثة أيّ: الأصول الثلاثة لوجود العالم وحدوثه عنها، أو هي أصول لوجود الإله، فتركبه منها عندهم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، انتهى.

ولا شكّ أنّ جعل الواحد ثلاثة جهالة، وإن أرادوا أنّ الصّفات نفس الذّات فجهالة أخرى، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى، ولا عبرة بتأوّل أنّ القدرة عندهم راجعة إلى الحياة، وأنّ السمع والبصر راجعان إلى العلم؛ لظهور عوارهم بدونه، ثمّ قالوا: إنّ الكلمة وهي أقنوم العلم اتّحدت بجسد المسيح وتدّرعت بناسوته بطريق الامتزاج، كامتزاج الخمر بالماء عند الملكانية، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس في كوّة على بلوّر عند النسطورية، وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبيّة.

ومنهم من قال: ظهر اللّاهوت أي: الإله بالناسوت، أي: الجسد كما يظهر الملك في صورة البشر.

ومنهم من قال: تركّب اللّاهوت والنّاسوت كالنّفس مع البدن.

ومنهم من قال: إنّ الكلمة وهو العلم قد تداخل الجسد، فيصدر عنه خوارق المادّات، وقد تفارقه فتحلّه الآلام والآفات، إلى غير ذلك من الهذيانات.

ومن عظيم جهالة القوم قولهم في حكمة اتّحاد اللّاهوت بالنّاسوت: أنّ آدم أبا البشر عليه الصلاة والسلام لما أكل من الشّجرة وعصى أمر ربّه، استحقّ العقوبة من ربه، لكن عقوبة الإله على ما هو عليه من عظيم الجلال لمن ليس نظيراً له فيه نقص له، قالوا: فلمّا اتّحدت الكلمة بعيسى عليه الصلاة والسلام وصار بذلك الاتّحاد إلهاً، تكرّم بنفسه وبذلها للعقوبة نيابةً عن أبيه آدم عليه الصلاة والسلام، ولم يكن في إيقاعها به نقص في الإله لمشاكلته؛ إذ هو إله مثله، قالوا: فهذا حكمة قتله وصلبه.

فقيل لهم: هذا القتل والصّلب الذي زعمتم وقوعه به هل انفرد به النّاسوت دون اللّاهوت، أم نالهما سواء؟

فإن قلتم: انفرد به ناسوت عيسى فقط، توجّه عليكم ما زعمتموه من أنّ إيقاع الإله العقوبة بمن ليس نظيراً له نقص له؛ إذ لا شكّ أنّ النّاسوت وحده ـ وهو جسد عيسى عليه الصلاة والسلام ـ ليس بإله قطعاً، وأيضاً فكيف ينفرد النّاسوت بذلك القتل والصّلب مع القول بامتزاجه مع اللّاهوت!

وإن قلتم: إنّ القتل والصّلب نال المجموع من اللّاهوت والنّاسوت لزم أنّ الإله يلحقه الموت والألم وغير ذلك ممّا يلحق المخلوق، وذلك يستلزم حدوثه ضرورة، وهو محال قطعاً، مع أنّه يؤدي إلى انعدام الإله ضرورة تركّبه عندهم من الأقانيم الثلاثة، وكلّ مركّب ينعدم بانعدام جزئه، وقد انعدم جزء الإله الذي حلّ بجسد عيسى لقتله معه، وآل الأمر على هذا الفرض إلى أنّ الإله انتقم من نفسه بنفسه في معصية صدرت من

عبده، وهذا نهاية الهذيان وغاية الضّلال والخذلان، فتبّاً لعقول بهيميّة تحملها أجساد آدميّة. قال بعضهم: وبالجملة هم أخسّ الفرق أفهاماً وأرذلها أحلاماً، ويعارضه ما في كلام بعض آخر أنّ الإجماع منعقد على أنّ أخسّ الفرق فهماً هم اليهود.

وأمّا المنتمون إلى الإسلام **فمنهم** بعض غلاة الشيعة القائلون بأنّه لا يمتنع ظهور الروحانّي بالجسماني كجبريل في صورة دحيّة الكلبي، وكبعض الجنّ والشياطين في صورة الأناسي، ولا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة الكاملين، وأولى النّاس بذلك عليّ وأولاده المخصوصون الذين هم خير البريّة، والعلم في الكمالات العلميّة والعمليّة؛ فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطّاقة البشريّة.

ومنهم بعض المتصوّفة القائلون: بأنّ السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجّة الوصول، فربّما يحلّ الله ـ تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً ـ فيه، كالنّار في الجمر بحيث لا يتمايزان، ويتّحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير، وصحّ أن يقول: هو أنا وأنا هو، وحينئذ يرتفع الأمر والنّهي، ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصوّر من البشر، وفساد الرأيين غنيّ عن البيان.

قال السعد: وهاهنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتّحاد وليسا منه في شيء، **الأول**: إنّ السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التّوحيد والعرفان، بحيث تضمحل ذاته وصفاته في صفاته، ويغيب عن كلّ ما سواه ولا يرى في الوجود إلّا الله، وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد، وإليه يشير الحديث الإلهي: «أن العبد لا يزال يتقرب إليّ حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع، وبصره الذي يبصر»[1]، وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتّحاد؛ لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، ويتعذر الكشف عنها بالمقال، حتّى أنّه ربّما قال: أنا الحقّ أو أنّا الله، أو ما في الجنّة إلّا الله، وهو غير مؤاخذ بهذا؛ إذ هي حالة سكر وغلبة، ولهذا إذا رجع إلى حالة

---

(١) أخرجه البخاري (٨: ١٠٥ برقم ٦٥٠٢).

صحوه وإحساس نفسه لم يصدر عنه شيء من ذلك، على أنّ من القوم من واخذه بذلك وحكم بقتله، كفتوى الجنيد في الحلّاج، ونحن على ساحل التّمنّي نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنّ طريق الفناء فيه العيان دون البرهان، والله الموفق.

الثاني: ما ذهب إليه الحكماء من أنّ حقيقة الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنّما الكثرة في الإضافات والتعيّنات التي هي بمنزلة الخيال والسراب؛ إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرّر على الظاهر لا بطريق المخالطة، ويتكثّر في النّواظر لا بطريق الانقسام، فلا حلول هنا ولا اتّحاد؛ لعدم الاثنينية والغيريّة، وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشّرع.

وبيانه أنّهم قالوا: الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنّه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر، ولا ماهيّة موجودة أو مع الوجود؛ لما في ذلك من الاحتياج والتّركب، فتعيّن أن يكون وجوداً، وليس هو الوجود الخاصّ؛ لأنّه إن أخذ مع المطلق فمركّب أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورة أنّه لو ارتفع المطلق لارتفع كلّ وجود.

واعترض عليهم: بأنّ الوجود المطلق مفهوم كليّ لا تحقّق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحد لا تكثّر فيه.

وأجابوا: بأنّه واحد شخصيّ موجود بوجود هو نفسه، وإنّما التكثّر في الموجودات الإضافات لا بواسطة تكثّر وجوداتها، فإنّه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود وإلى الفرس فموجود آخر وهكذا، وعلى هذا معنى قولنا: الواجب موجود أنّه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنّه ذو وجود، بمعنى: أنّ له نسبةً إلى الواجب، وهذا احتراز عن شناعة التّصريح بأنّ الواجب ليس بموجود، وأنّ كلّ موجود حتّى وجود القاذورات واجب، تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً، وكلّه هذيان وإنّ تكثّر الموجودات وكون المطلق مفهوماً كليّاً لا تحقّق له إلّا في الذّهن ضروريّ، وتتمّة الرّد على مذهبهم له محلّ آخر.

الثاني: علم من استحالة مماثلته تعالى للحوادث وافتقاره إلى المحلّ والمخصّص أنّه تعالى يمتنع أن يتّصف بالحوادث ـ أي: الموجودة بعد العدم ـ خلافاً للكراميّة، وأمّا اتّصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميّت رازقاً لعمرو المولود، وبالصّفات الحقيقيّة المتغيرة التعلقات ككونه عالماً بهذا الحادث وقادراً عليه فجائز، وكذا بالأحوال المتحقّقة بعدما لم تكن كالعالميات المتجدّدة بتجدد المعلومات عند مثبتها كأبي الحسين البصري، على ما سيجيء تحقيق ذلك.

قال السعد: وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازيّ من أنّ القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع مذاهب الفرق وإن كانوا يتبرؤون منه، أمّا الأشاعرة؛ فلأنّ زيداً إذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان، وفاعلاً له عالماً بأنّه موجود ومبصراً لصورته سامعاً لصوته آمراً له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك. وأمّا المعتزلة؛ فلقولهم: حدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه، والسامعيّة والمبصريّة لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتجدّد المعلومات عند أبي الحسين البصري.

وأما الفلاسفة؛ فلقولهم: بأنّ الله تعالى إضافةً إلى ما حدث ثمّ فني بالقبلية ثمّ المعيّة ثمّ البعديّة، وهم لا يقولون بوجود كلّ إضافة حتى يلزم اتّصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع. وهذه الشبه هي العهدة في تمسكّ المجوّزين لقيام الحوادث به تعالى، فلا تكون واردة في محلّ النّزاع.

نعم، قد يتمسك فيه بأنّ المصحح لقيام الصّفة بالواجب إمّا كونها صفة فيعمّ القديم والحادث، وإمّا مع قيد القدم ـ أعني: كونه غير مسبوق بالعدم ـ وهو عدمي لا يصلح جزءاً للمؤثر.

وجوابهم عن هذا: منع الحصر لجواز أن يكون المصحّح ماهيّة الصفة القديمة المخالفة لماهيّة الصفة الحادثة، على أن يكونا أمرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفيّة. ولو سلّم لجوّز أن يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعاً، وحجّتنا أنّه لو جاز اتّصافه تعالى

بالحوادث لجاز النّقصان عليه تعالى، وهو باطل بالإجماع، ووجه اللّزوم أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتّصاف به نقصاناً بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتّصاف الواجب به للاتفاق، على أنّ كلّ ما يتّصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال.

واعترض بأنّا لا نسلّم أنّ الخلو عن صفّة الكمال نقص، وإنّما يكون لو لم يكن حال الخلو متّصفاً بكمال يكون زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال، وذلك بأن يتّصف دائماً بنوع كمال تتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية، ويكون حصول كلّ لاحق مشروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك، فالخلو عن كلّ فرد يكون شرطاً لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية، فلا يكون نقصاً.

وأجيب: بأنّ المقدّمة إجماعيّة بل ضرورية، والسند مدفوع بأنّه إذا كان كلّ فرد حادثاً كان النّوع حادثاً ضرورة، وبأنّه في الأزل يكون خالياً عن كلّ فرد ضرورة امتناع الحادث في الأزل فيكون ناقصاً في الأزل، على أنّ ذلك الكمال الذي شرط في ثبوت الحادث زواله إن كان ثابتاً في الأزل لزم أن يتّصف بالقدم، فإن كان حقيقّياً امتنع زواله، وإن كان إضافيّاً فليس محلّ النّزاع، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل لزم أن يتّصف بالحوادث من مبدأ معيّن، فلا يكون متّصفاً دائماً بنوع كمال، فتأمّل، وستأتي بقيّة الأدلّة عند تعرّض النّظم له.

ولما كان من هذا القسم الوحدانية ـ وسيأتي بيان حقيقتها ـ ذكرها فيه؛ حرصاً على جمع كلّ قسم من الصّفات في محل واحد دفعاً لحيرة الطالب، وجمعاً لخاطره عن الانتشار، وتسهيلاً عليه عند المراجعة لدعاء الحاجة إليها، وهذه النّكتة كافية هنا وإن أخّرها بعضهم عن الصّفات الثبوتيّة ملاحظاً توقّف بيان برهانها على كثير من براهينها في الجملة، وممّا تمسّ الحاجة إلى معرفته قبل الخوض فيها تصوّر أمرين، **أحدهما**: حقيقة الوحدة وأقسامها، وبيان أنّها نفسيّة أو سلبيّة.

فنقول: أمّا حقيقتها فقال السعد: الحقّ أنّ الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقليّة

التي لا وجود لها في الأعيان، مثل الوجوب والإمكان، وأنّ تصوّرهما بديهيّ لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب، فلا يعرّفان إلّا لفظاً كما يقال: الوحدة عدم الانقسام، والكثرة هي الانقسام، وقد يقال: الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة، والكثرة هي الانقسام إليها، ولا خفاء في انتقاضهما طرداً وعكساً بالأمور المجتمعة المتخالفة.

وأمّا ما يقال: إنّ الوحدة هي عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات، فمبتناه على أنّ الوحدة أعرف عند العقل والكثرة عند الخيال؛ لما أنّ الوحدة مبدأ الكثرة والعقل إنّما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ، والكثرة يرتسم صغرها في الخيال فينتزع العقل منها أمراً واحداً، فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال، وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيراً بالأعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة.

وأمّا أقسامها: فهي باعتبار متعلّقها إمّا واحد حقيقيّ إن امتنع انقسامه بوجه من الوجوه كالباري، وإمّا واحد بالشّخص إن امتنع حمله على كثيرين كزيد، وإمّا واحد بالجنس إن لم يمتنع حمله على كثيرين كالحيوان، ثمّ لا بدّ أن يكون واحداً من وجه كثيراً من وجه ضرورة وجوب تغاير الوجهين؛ لتنافيهما، وإمّا واحد بالنّوع إن كان نفس الماهيّة المعروضة للكثرة كالإنسانيّة لزيد وعمرو، وإمّا واحد بالفصل إن كان جزء ماهيّة واحدة مميزاً لها كالنّاطقيّة المتّحد فيها زيد وعمرو، وإمّا واحد بالعرض وهو قسمان: واحد بالمحمول إن كانت جهة الاتّحاد محمولة فيه على التّعدد، كاتّحاد البياض في حمله على الثلج والقطن، وواحد بالموضوع إن كانت جهة الاتّحاد موضوعة للمتعدّد المحمول، كاتحاد الإنسان الموضوع للضاحك والكاتب ـ أي: حملهما عليه ـ ويسمّى الأوّل واحداً بالمحمول والثاني واحداً بالموضوع، ثمّ الواحد بالشّخص إن كان قابلاً للقسمة فإمّا واحد بالاتصال إن كانت أقسامه الحاصلة منه بالقسمة متشابهة بالاسم والحدّ، كان قبول القسمة لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم البسيط فإنّه يقبلها بواسطة المقدار، وإمّا واحد بالاجتماع إن كانت أقسامه الحاصلة منه بالانقسام مختلفة كالبدن المنقسم إلى الأعضاء المختلفة، ويسمّى أيضاً واحداً بالتّركيب وواحداً بالارتباط.

وأمّا نفسيّتها وسلبيّتها، **فنقول**: مذهب المحقّقين أنّها سلبيّة، وعليه مشى النّاظم في نظمها في سلك هذا القسم، وذهب القاضي وإمام الحرمين كما نقل عنهما: إلى أنّها نفسيّة. قال سعد الدّين: ومراد القوم بالصّفة النّفسيّة صفة ثبوتيّة يدلّ الوصف بها على نفس الذّات دون معنىً زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً وموجوداً، وتقابلها المعنويّة وهي صفة ثبوتيّة دالّة على معنىً زائد على الذّات، ككون الجوهر حادثاً ومتحيّزاً وقابلاً للأعراض، ومن لوازم الاشتراك في الصّفات النّفسيّة أمران:

أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع.

وثانيهما: إنّ مسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر وينوب الآخر منابه، وله تتمّة ستأتي قريباً عند تعرض المتن لمقتضيه.

وثاني الأمرين: أن تعرف أنّ العلّيّة والمعلوليّة من لواحق الوجود والماهيّة، وهما من الاعتبارات العقليّة التي لا تحقّق لها في الأعيان وإلّا لزم التسلسل على ما لا يخفى، بل هما من المعقولات الثّابتة وبينهما تقابل التضايف؛ إذ العلّة لا تكون علّة إلا بالنّسبة إلى المعلول وبالعكس، فلا يجتمعان في شيء واحد إلّا بالاعتبارين، كالعلّة المتوسطة التي هي علّة لمعلولها معلولة لعلّتها.

واعلم أنّ العلّة عند الإطلاق لا تنصرف إلّا إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه، وقد تطلق على ما يحتاج إليه الشيء، والمعلول على ما يحتاج إلى الشيء، وهي بهذا المعنى إمّا داخلة فيه أو خارجة عنه، فإن كانت داخلة فوجوب الشيء معها إمّا بالفعل وهي العلّة الصوريّة، وإمّا بالقوة وهي العلّة الماديّة، وإن كانت خارجة عن الشيء فإمّا أن يكون الشيء بها وهي العلّة الفاعليّة، أو لأجلها وهي العلّة الغائيّة، وتسمّى الأوليان بعلّة الماهيّة؛ لأنّ الشيء يفتقر إليهما في ماهيّته كما في وجوده، ولذا لا يعقل إلّا بهما أو بما ينتزع فهما كالجنس والفصل، والأخريان بعلّة الوجود؛ لأنّ الشيء يفتقر إليهما في وجوده فقط؛ ولذا يعقل بدونهما.

فإن قلت: فما وجه الحصر؟

قلت: الاستقراء؛ لأنّه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء، وما لأجله سواه. **فإن قلت**: فبقيّة أجزاء الشيء تدخل فيمَ إذاً؟ **قلت**: في الماديّة والصوريّة، فمرادهم الصوريّة والمادية وما نسب إليهما من الأجزاء لصدق تعريفهما عليها. **فإن قلت**: فالآلات والشروط تندرج فيمَ إذاً؟ **قلت**: في الفاعليّة والغائيّة؛ إذ هي راجعة إلى ما به الشيء.

ثمّ اعلم أنّ جميع ما يتوقف على الشيء ويحتاج إليه بحيث لا يبقى هناك أمر آخر يسمّى علّة تامّة، وبعضه يسمّى علّة ناقصة، وأنّ المعلول الواحد بالشّخص لا يكون معلولاً لعلّتين تستقلّ كلّ منهما بإيجاده خلافاً لبعض المعتزلة، وأنّ الواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلوله واحداً بل قد يكون كثيراً خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنّ الواحد المحضّ من غير تعدّد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علّة إلّا لمعلول واحد، فأمّا امتناع اجتماع العلّتين المستقلّتين على معلول واحد؛ فلوجهين:

أحدهما: أن يلزم احتياجه إلى كلّ من العلّتين؛ لكونهما علّة، واستغناؤه عن كلّ منهما؛ لكون الأخرى مستقلّة العليّة.

وثانيهما: إنّه إن توقف على كلّ منهما لم يكن شيء منهما علّة مستقلّة بل جزء علّة؛ لأنّ معنى استقلال العلّة أن لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر، وإن توقف على إحداهما فقط كانت هي العلّة دون الأخرى، وإن لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علّة، وهذا بخلاف الواحد بالنّوع فإنّه لا يمتنع اجتماع العلّتين عليه، بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك، فيكون المحتاج إلى كلّ منهما أمراً مغايراً للمحتاج إلى الأخرى، وحينئذ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء واستغناؤه عنه بعينه، ولا يلزم من احتياج النّوع إلى كلّ من العلّتين عدم استقلالها بالعلّيّة للفرد، وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النّار وبعضها بتلك، فنوع الحرارة يكون معلولاً لهذه النّيران، وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنّار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة، ونوقش في كون هذه الحرارات من نوع واحد، ودفع بأنّ المراد بالنوع ما هو أعمّ من الحقيقي.

قال السعد: وهاهنا بحث وهو أنّ الواحد بعينه وإن كان من حيث وقوعه بالعلّة المعيّنة محتاجاً إليها، لكن هل يصحّ استناده إلى علّة لا بعينها بأن يقع بكلّ منهما على سبيل البدل بأن يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك، مثلاً حركة هذا الحجر في مسافة معيّنة في زمان معيّن إذا وقعت بتحريك زيد، فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها؟ فيه تردّد مبناه على أنّ اتّحاد الفاعل هل له مدخل في التشخص المعلول، وهذا غير ما تقرّر من أنّه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل، حيث تقع الحركة المعيّنة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو، إنّما الكلام في أنّا لو فرضناها في ذلك الزّمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو، هل تكون تلك بالشخص؟

وتمسّك القائل بجواز اجتماع العلّتين على معلول واحد بالشّخص بأنّا لو فرضنا جوهراً فرداً ملتصقاً بيد زيد وعمرو، يدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حدّ واحد من القوة والسرعة، فالحركة مستندة إلى كلّ منهما بالاستقلال؛ لعدم الرّجحان مع أنّها واحدة بالشّخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين؛ ولذا فرضناهما في الجوهر المفرد دون الجسم حيث يمكن تعدّد المحل.

والجواب: منع استنادها إلى كلّ واحد بالاستقلال بل إليهما جميعاً بحيث يكون كلّ منهما جزء علّة، وليس من ضرورة تركّب المعلول وتوزيع أجزائه على أجزائها أوإلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحقّ، وأمّا جواز صدور الكثير عن الواحد **فلوجهين**:

أحدهما: إقناعيّ وهو أنّ العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعاً لا لذاته ولا لغيره، فمن ادّعى الامتناع فعليه البرهان.

وثانيهما: تحقيقيّ وهو ما مرّ من إقامة البرهان على وجوب صدور الممكنات كلّها عن الواجب.

وأقوى ما احتج به الفلاسفة من الشّبه، أنّه لو صدر عنه شيئان لكانت مصدريّة لهذا ومصدريّة لذاك مفهومين متغايرين، فلا يكونان نفسه بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً

فيه فيلزم تركّبه هذا خلف أو خارجاً عنه لازماً له، فيكون له صدور عنه. وننقل الكلام إلى مصدريّته وتتسلسل المصدريّات مع كونها محصورة بين حاصرين، والاعتراض عليه من وجوه، **الأول**: إنّ المصدريّة أمر اعتباريّ لا تحقّق له في الأعيان، فلا يلزم أن يكون جزءاً من الفاعل أو عارضاً له معلولاً.

الثاني: إنّه إن أريد بتغاير مصدريّة هذا لمصدريّة ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع، أو بحسب الذّهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج.

الثالث: إنّ المصدريّة لو كانت متحقّقة في الخارج لم يكن الفاعل واحداً محضّاً في شيء من الصّور؛ لأنّه إذا أصدر عنه شيء فقد تحقّقت هناك مصدريّة مغايرة له منافية لوحدته الحقيقيّة.

الرابع: إنّ المصدريّة على تقدير تحقّقها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم أن يكون معلولاً له لجواز أن يكون معلولاً لأمر آخر، اللّهمّ إلّا إذا كان الفاعل الواحد هو الواجب، وحينئذ لا تتمّ الدّعوى عليه.

الخامس: إنّه لو تحقّقت المصدريّة لزم أن تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما إذا صدر عن الواجب شيء فإنّ المصدريّة حينئذ بعدما تكون خارجة لا يجوز أن تكون معلولاً من آخر، بل تكون معلولاً للواجب صادراً عنه، فتتحقّق مصدريّة أخرى بالنّسبة إليه، ويتسلسل.

السادس: إنّه لو صحّ هذا الدّليل لزم أن لا يصدر عن الواحد المحض شيء أصلاً، وإلّا لكانت هناك مصدريّة داخلة فيتركّب، أو خارجة فيتسلسل، وأن لا يسلب عنه أشياء كثيرة كسلب الحجر والشّجر عن الإنسان، وأن لا يتّصف بأشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسّواد؛ لأنّ مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك، وكذا الاتّصاف والقابليّة فيلزم إمّا التركّب أو التسلسل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه عطف على الوجود من قوله: فواجب له الوجود، بإسقاط حرف العطف لما مرّ قوله: (**وحدانيّة**) أي: واجب له تعالى الوحدانيّة، مصدر مثل الفردانيّة وزناً ومعنى، ويجوز أن تكون ياؤه للنّسبة، ونونه من زيادات النّسب مثل لحيانيّ ورقبانيّ وشعرانيّ، وهي عرفاً عبارة عن سلب ثلاثة أشياء:

أحدها: انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى، ويعبّرون عنه بنفي الكمّ المتصل.

وثانيها: انتفاء النظير له تعالى في ذاته أو في صفة من صفاته، ويعبّرون عنه بنفيّ الكمّ المنفصل، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ذوات كانت أو أفعالاً، وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات.

وثالثها: انتفاء مماثلته تعالى للحوادث اللّازم منه انتفاء ضدّه منها بالأولى.

فأمّا المطلب الأول والثالث فقد تقدّم ما يفيد انتفاءهما بأدلّته في مبحث مخالفته للحوادث، وأمّا مطلب انفراده تعالى بإيجاد الممكنات فسيأتي لزوماً في مبحث عموم تعلّق قدرته تعالى بها، وصريحاً في قوله: فخالق لعبده وما عمل، والمقصود بالتّكلّم عليه الآن إنّما هو بيان انتفاء نظير له تعالى في ذاته أو صفاته، وللقوم عليه أدلّة منها للمتقدّمين من المتكلّمين: برهان التّمانع.

وتقريره: أنّه لو وجد فردان موصوفان بصفات الألوهيّة، وهو مرادهم، فقولهم: لو وجد إلهان فإذا أراد أحدهما أمراً كحركة جسم مثلاً فإمّا أن يتمكن الآخر من إرادة ضدّه كسكونه أو لا، وكلاهما محال؛ **أمّا الأول** فلأنّه لو فرض تعلّق إرادته بذلك الضدّ فإمّا أن يقع مرادهما، وهو محال؛ لاستلزام اجتماع الضّدّين، والمفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان واحد، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال؛ لاستلزامه التّرجّح بلا مرجّح، وعجز من فرض قادراً حيث لم يقع مراده، ووجوب عجز من وقع مراده؛ لانتفاء المماثلة بينه وبينِ من لم يقع مراده.

وأما الثاني فلأنّه يستلزم عجز الآخر، حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه، أعني: إرادة الضّد ويلزمه عجز القادر، لما مرّ من انتفاء المماثلة بينهما.

قال السعد: والمقدّمات كلّها بيّنة سوى هذا الثاني فإنّه ربّما يمنع. ويقال: لا نسلم أنّ مخالفة أحدهما للآخر وإرادة ضدّ ما أراده ممكنة حتّى تكون عدم القدرة عليها عجزاً، وذلك أنّ الممكن في نفسه ربّما يصير ممتنعاً بحسب شرط، ككون الجسم في هذا الحيّز حال الكون في حيّز آخر.

وجوابه: إنّ الممكن في ذاته ممكن على كلّ حال ضرورة امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيّز الجسم هو الاجتماع، أعني: كونه في آن واحد في حيّزين، فكذا هنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كلّ منهما، فتعيّن أنّ لزوم المحال إنّما هو من وجود الإلهين.

فإن قيل: كلّ منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد، فإذا علما المصلحة في أحد الضّدّين امتنعت إرادة الآخر.

قلنا: لو سلّم كون الإرادة تابعة للمصلحة، نفرض الكلام فيما إذا استوت في الضّدّين وجوه المصالح، لا يقال: ما ذكرتم لازم في الواحد إذا أوجد المقدور فإنّه لا يبقى قادراً عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود، فيلزم أن لا يصلح للألوهيّة؛ لأنّا نقول عدم القدرة بناء على تنفيذ القدّرة ليس عجزاً بل كمال للقدرة، بخلاف عدم القدرة بناء على سدّ الغير طريق القدرة عليه، فإنّه عجز لتعجيز الغير إيّاه.

وتلخيصه: إنّه لو وجد إلهان لأمكن أن يفرض بينهما تمانع بأنّ يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأنّ كلّاً منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلّق الإرادة بكلّ منهما؛ إذ لا تضادّ بين الإرادتين بل بين المرادين، وحينئذ إمّا أن يحصل الأمران فيجتمع الضّدّان أو لا فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدّد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً.

قال السعد: وهذا تفصيل ما يقال: أنّ أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. قال: وبما ذكرنا يندفع ما يقال: أنّه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة؛ لاستلزامها المحال، وأن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً، انتهى.

قال في «شرح المقاصد»: وهذا البرهان يسمّى برهان التمانع، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإن أريد بالفساد عدم التكون فتقديره: أنّه لو تعدّد الإله لم تتكون السماء والأرض؛ لأنّ تكونهما إمّا بمجموع القدرتين، أو بكلّ منهما، أو بإحداهما والكلّ باطل، **أما الأول**؛ فلأنّ من شأن الإله كمال القدرة، **وأما الأخيران**؛ فلما مرّ، وإن أريد بالفساد الخروج عمّا هو عليه من النّظام فتقديره: أنّه لو تعدّد الإله لكان بينهما التّنازع والتّغالب، وتميّز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللّزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكلّ بمنزلة شخص واحد. ويختلّ الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتّب الآثار.

وفي شرحه لـ«عقائد النّسفي»: واعلم أنّ قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ حجّة إقناعيّة، والملازمة عاديّة على ما هو اللّائق بالخطابيّات فإنّ العادة جارية بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلّا فإن أريد الفساد بالفعل أي: خروجهما عن هذا النّظام المشاهد فمجرّد التّعدّد لا يستلزمه لجواز الاتّفاق على هذا النّظام، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النّصوص شاهدة بطيّ السّماوات يريد وتبديل الأرض ورفع هذا النّظام فيكون ممكناً لا محالة.

لا يقال: الملازمة قطعيّة والمراد بفسادهما عدم تكونهما، بمعنى أنّه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد المصنوع؛ لأنّا نقول: إمكان التّمانع لا يستلزم إلّا عدم تعدّد الصّانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنّه يرد

منع الملازمة إن أريد عدم التّكون بالفعل، ومنع انتفاء اللّازم إن قيل بالإمكان.

فإن قيل: مقتضى كلمة لو أنّ انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول فيه فلا يفيد إلّا الدّلالة على أنّ انتفاء الفساد في الزّمان الماضي بسبب انتفاء التّعدّد.

قلنا: نعم بحسب أصلّ اللّغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشّرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغيّر، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط، انتهى.

واعترض عليه في دعوى إقناعيّة الحجّة وعاديّة الملازمة بأمرين:

أحدهما: أنّ صاحب «التبصرة» حكم بكفر من قال إنّ دلالة الآية ظنيّة كأبي هاشم؛ لأنّ الخصم إذا منع الملازمة لم يتمّ الاستدلال، وذلك مستلزم أن يعلم الله تعالى رسوله ما لا يتمّ الاستدلال به على المشركين، فيلزم أحد محذورين: إمّا الجهل أو السّفه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وثانيهما: منع استلزام كون الملازمة عاديّة لكونّ الحجّة إقناعيّة، وسنده قول السعد في «شرح المقاصد» والعاديات إنّما تحتمل ـ بمعنى مطابقة الواقع ـ بمعنى أنّه لو فرض وقوعه لم يلزم منه لذاته محال، لا بمعنى تجويز العالم إيّاه حقيقةً كما في الظنّ أو حكماً كما في اعتقاد المقلّد، والعادة المستمّرة التي لم يعهد قط خرقها عدم إقامة كلّ واحد من ملكين مقتدرين بمدينة أو إقليم على موافقة الآخر في كلّ جليل وحقير، بل تطلب العلو والانفراد بالملك وقهر الآخر، فكيفّ بالإلهين مع وجوب اتّصاف الإله بأقصى غايات العظمة والكبرياء؟ وإنّما غلط من قال غير هذا من قبل أنّه إذا أحظر النقيض ـ أعني: دوام اتفاقهما ـ لم يجده مستحيلاً في العقل، وينبني أنّه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النّقيض، بل مجرّد الجزم عن موجب بأنّ الآخر هو واقع وإن كان نقيضه ممّا لم يستحل وقوعه.

والجواب عن الثاني: أنّ الشّارح بنى كلامه على منع اطّراد العادة باختلاف الحكّام عند التّعدّد كليّاً بحيث يستحيل خلافه فيها. ويؤيّد تصريح الآمدي بأنّ تلك اللّازمة ليست خارجة عن مسالك الظنّ. وأجاب بعضهم: بأنّ العاديات تفيد اليقين في الشّاهد بلا واسطة، وأمّا الغائب فإنّما تفيده فيه بطريق قياسه على الشاهد؛ فلهذا تطرّق الاحتمال المنافي لليقين على أنّ العادة إذا كانت أغلبيّة لا تفيد اليقين وإنّما تفيده إذا كانت دائمة، انتهى.

وأمّا الأول: فقد تصدّى تلميذ السعد ـ أعني العلّامة الزاهد الشيخ علاء الدّين محمد بن محمد بن محمد البخاري ـ للجواب عنه بكلام جيّد اقتضت لنا صورته إيراده، ولفظه حين سئل عن كلّام شيخه السابق الإفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصّواب يتوقّف على إيراده ما أورده حجّة الإسلام رضي الله عنه، ممّا حاصله: أنّ الأدلّة على وجود الصّانع وتوحيده تجري مجرى الأدويّة التي يعالج بها مرض القلب، والطّبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدويّة على قدر قوّة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلّة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلّة أكثر من إصلاحها، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكلّ واحد على وتيرة واحدة، والمؤمن المصدّق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلّة، فإنّ النّبي ﷺ لم يطالب العرب في دعوته إيّاهم بأكثر من التّصديق، ولم يفرّق بين أن يكون ذلك التّصديق بإيمان وعقد تقليديّ أو بيقين برهانيّ، والجافي الغليظ الطّبع الضّعيف العقل الجامد على التقليد المصرّ على الباطل لا تنفع معه الحجّة والبرهان وإنّما ينفع معه السّيف والسّنان، والشّاكّون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقليّ المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطّف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، لا بالأدلّة اليقينيّة البرهانيّة؛ لقصور عقولهم عن إدراكها؛ لأنّ الاهتداء بنور العقل المجرّد عن الأمور العاديّة لا يخصّ الله به إلّا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشّمس أبصار الخفافيش، بل تضرّهم الأدلّة القطعيّة البرهانيّة كما تضرّ رياح الورد الجعل.

وأمّا الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابيّ فتجب المحاجّة معه بالدّليل القطعيّ البرهانيّ إذا تمهّد هذا فنقول: لا يخفى أنّ التّكليف بالتّصديق بوجود الصّانع وبتوحيده يشمل الكافّة من العامّة والخاصّة، وأنّ النّبي ﷺ مأمور بالدّعوة للنّاس أجمعين بالمحاجّة مع المشركين الذين عامّتهم عن إدراك الأدلّة القطعيّة البرهانيّة قاصرون، ولا تجدي معهم إلّا الأدلّة الخطابيّة المبنيّة على الأمور العاديّة المقبولة لهم التي ألفوها وحسبوا أنّها قطعيّة، وأنّ القرآن العظيم مشتمل على الأدلّة العقليّة القطعيّة البرهانيّة التي لا يعقلها إلّا العالمون، وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بيّنه الإمام الرّازي في عدّة آيات من القرآن، وعلى الأدلّة الخطابيّة النّافعة مع العامّة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجّة على الخاصّة والعامّة على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وقد اشتمل عليها عبارةً وإشارةً قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، أمّا الدّليل الخطابيّ المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السّموات والأرض بخروجهما عن النّظام المحسوس عند تعدّد الآلهة، ولا يخفى أنّ لزوم فسادهما إنّما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البيّن أنّ الاختلاف ليس بلازم قطعاً؛ لإمكان الاتّفاق، فلزوم الفساد لزوم عاديّ.

وقد أشار إليه الإمام الرازيّ حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناءً على الظاهر، ولا يخفى على ذوي العقول السليّمة أنّ ما لا يكون لازماً وقطعيّاً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إيّاه برهاناً دليلاً قطعيّاً، كما كان تسميته برهاناً قطعيّاً صلابةً في الدّين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات بل ذلك مدرجة لطعن الطّاعنين، ونصرة الدّين لا يحتاج إلى ادّعاء ما ليس بقطعيّ قطعاً؛ لاشتمال القرآن على الأدلّة القطعيّة العقليّة التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النّافعة للخاصّة، وعلى الأدلّة الخطابيّة النّافعة للعامّة بطريق العبارة.

وأمّا البرهان العقليّ القطعيّ المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التّمانع القطعيّ بإجماع المتكلّمين، المستلزم لكون مقدورٍ بين قادرين، ولعجزهما أو عجز أحدهما، على ما بيّن فيه أيضاً، لا التّمانع الذي تدلّ عليه الآية بطريق العبارة، بل التّمانع قد يكون برهانيّاً وقد يكون خطابيّاً، ولا ينبغي أن يتوهم أنّ كلّ تمانع عند المتكلّمين برهان، وقطعيّة لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة؛ لأنّ الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدورٍ بين قادرين، وعجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة خروج السّماوات والأرض عن النّظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر؟

ثمّ قال: فإذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلّة القطعيّة على التّوحيد بطريق الإشارة، وعلى الأدلّة الخطابيّة عليه بطريق العبارة، وأنّ الإشارة أوفق للخاصّة والعبارة أوفق للعامّة، وأنّ قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]، أمر للنّبي ﷺ بالاستدلال بكلّ منهما على حسب إدراك عقولهم ـ أي: المخاطبين ـ على ما يتّضح به قوله ﷺ: «كلّموا النّاس بما يعرفون»[١]، ظهر لك أنّ القول باشتمال القرآن على الدّليل الخطابيّ النّافع للعامّة الكافي لإلزامهم وإفحامهم، كاشتماله على البرهان القطعيّ النّافع للخاصّة قول سديد لا محيد عنه. والله تعالى ولي التوفيق.

هذا وقد اعترض بعض المتأخّرين على ترديد «شرح المقاصد» بأنّه إن كان على تقدير التّمانع الفرض فقط بأن يقال: لو وجد إلهان لزم عدم تكوّن السّماء والأرض بأن يفرض تمانعهما، فالملازمة ممنوعة؛ لأنّ مجرّد وجودها لا يستلزم عقلاً وقوع التّمانع المفروض على ما قرّر آنفاً من جواز اتفاقهما على التّكوين والنّظام وإن كان أعني: الترديد على الإطلاق دون تقييد بفرض تمانع كأن يقال: لو وجد إلهان لم تتكون السّماء والأرض؛ لأنّ تكونهما...إلخ. فيمكن اختيار الشّقّ الأول من الترديد بناءً على أنّ كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلّقهما

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٣٧ برقم ١٢٧) بلفظ: «حدثوا الناس...».

بحسب الإرادة بشيء على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه كما في أفعال العباد عند الإسناد. ويمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر، أو يفرض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر، ولا استحالة.

ويمكن تقدير ترديد «شرح المقاصد» بأن يقال: إمّا أن لا يمكن تكونهما إلا بمجموع القدرتين، أو يمكن بإحداهما دون الأخرى، أو يمكن بكلّ منهما، ويلزم على الأول عجزهما، وعلى الثاني عجز أحدهما، وعلى الثالث التّرجّح بلا مرجّح. وقد اعترض هذا البعض أيضاً على قوله في «شرح عقائد النّسفي» لجواز الاتّفاق على هذا النّظام بأن يقال عليه الاتفاق، وهو التّواطؤ على إيجاد هذا النّظام المشاهد، واستمراره محال؛ لأنّه يستلزم أحد أمور كلّ منها محال، فإنّه إمّا أن يكون مع قدرة كلّ منهما على الامتناع عمّا يريده الآخر، أو مع قدرة أحدهما على الامتناع دون الآخر، أو لا مع قدرة واحد على ذلك، وكلّ منها محال؛ إذ على الأول يلزم إمكان تخلّف مراد كلّ منهما عن تعلّق إرادته فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون إلهاً، والفرض أنّه قادر على الكمال ليصح كونه إلهاً، وعلى الثاني يلزم إمكان عجز أحدهما المنافي لألوهيّته، وعلى الثالث يلزم إمكان عجز كلّ منهما المنافي لألوهيّته.

ونظر بعضهم في هذا الاعتراض: بأنّ هذه المحالات إنّما هي لوازم لوجود الإلهين لا لاتّفاقهما، من حيث هو اتّفاقهما فهو ممكن وجائز؛ لأنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال من حيث وقوعه وإن امتنع لاستحالة مفروضه أعني: وجود الإلهين لما ذكر من الدّليل، كسائر الآثار والأحوال التي يمتنع مصدرها وموضوعها، ويتّصف صدورها منه وقيامها به بالإمكان وإن امتنعت في الخارج، ونفس الأمر من حيث توقفها عليه، انتهى.

وبعضهم بما حاصله: أنّ هذا ذهول عن قوله فمجرَّد التّعدّد لا يستلزمه؛ إذ مراده مجرّد التّعدّد، وتجرّده عن برهان التّمانع، انتهى. على أنّ هذا البعض قال: واعلم أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] الاستدلال على نفي تعدّد الصّانع المؤثّر في السّماوات والأرض، إذ المعنى: لو وجد آلهة مؤثّرة فيهما غير الله لفسدتا،

وليس المعنى: لو تمكن فيهما آلهة إلّا الله، فالحقّ أنّ الملازمة في الآية قطعيّة، وأنّ الآية حجّة برهانيّة؛ لأنّ تأثيرهما فيها غير ممكن على شيء من تلك التّقادير التي أشار إليها بقوله: فيه ويمكن تقرير...إلخ.

ثمّ قال: وقد يدّعي كون الملازمة قطعيّة على الإطلاق. ويوجّه بأنّ تعدّد الواجب يستلزم أن لا يكون العالم ممكناً فضلاً عن كونه موجوداً؛ إذ لو أمكن مع تعدّد الواجب لأمكن التّمانع المستلزم للمحال؛ لأنّ إمكان التّمانع لازم لمجموع أمرين تعدّد الواجب وإمكان شيء من الأشياء، إذ يمكن إرادة أحدهما وجوده والآخر عدمه ـ على ما قرّر ـ ،فإذا فرض التّعدّد فيلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتّى لا يمكن التّمانع المستلزم للمحال، انتهى. وحاصله: اختيار الشّقّ الأخير أعني: أن يراد بالفساد عدم إمكانهما وإثبات استحالة اللّازم. قال بعضهم: لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى ممّا لا يخفى بُعده، انتهى.

وأمّا اعتراض بعض المتأخّرين عليه بأنّ انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه؛ لجواز كونه واجباً، فمدفوع بأنّ مبنى كلامه على ثبوت الفاعل المختار. وبقي هناك أمور أخر تطلب من «تعليق الفرائد» أقدرنا الله على إتمامه.

تتمّة:

ذكر في «المغني»: أنّ «إلّا» تكون بمنزلة غير، فيوصف بها وبتاليها جمع مُنكّر أو شبهه، فمثال جمع المنكّر قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فلا يجوز في «إلّا» هذه أن تكون للاستثناء من جهة المعنى؛ إذ التّقدير حينئذ: لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، وذلك يفيد بمفهومه أنّه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وليس ذلك بمراد ولا من جهة اللّفظ؛ لأنّ آلهة جمع منكّر في الإثبات فلا عموم له، فلا يصحّ الاستثناء منه، لو **قلت**: قام رجال إلّا زيد، لم يصحّ اتّفاقاً.

وزعم المبرد: أنّ «إلّا» في الآية للاستثناء وأنّ ما بعدها بدل، محتجّا بأنّ لو تدل على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه، وزعم أنّ التّفريغ بعدها جائز، وإنّ نحو: لو كـان معنا إلا

زيد، أجود كلام. **ويرده** أنّهم لا يقولون: لو جاء في ديار أكرمته، ولا: لو جاءني من أحد أكرمته، ولو كانت بمنزلة النّافي جاز ذلك كما يجوز ما فيها ديار، وما جاءني من أحد، ولمّا لم يجز ذلك دلّ على أنّ الصّواب قول سيبويه: إلّا وما بعدها صفة.

قال الشلوبين وابن الضّائع: ولا يصحّ المعنى حتّى تكون «إلّا» بمعنى «غير» التي يراد بها الوصف والبدل، قالا: وهذا هو المعنى في المثال الذي ذكره سيبويه توطئةً للمسألة، وهو: لو كان معنا رجل إلّا زيد، لقلبنا أي: رجل مكان زيد، أو عوض عن زيد، انتهى.

قلت: وليس كما قالاه، بل الوصف في المثال وفي الآية مختلف، فهو في المثال مخصوص مثله في قولك: رجل موصوف بأنّه غير زيد، وفي الآية مؤكّد مثله في قولك: جمع موصوف بأنّه غير الواحد، وهكذا الحكم أبداً إن طابق ما بعد «إلّا» موصوفها فالوصف مخصّص، وإن خالفه بإفراد أو غيره فالوصف مؤكّد، ولم أرَ مَن أفصح عن هذا المعنى لكنّ النّحويين قالوا: إذا قيل: له عندي عشرة إلّا درهماً، فقد أقرّ له بتسعة، فإن قال: إلّا درهم، فقد أقرّ له بعشرة؛ لأنّ المعنى عشرة موصوفة بأنّها غير درهم، وكلّ عشرة فهي موصوفة بذلك، فالصّفة هنا مؤكّدة صالحة للإسقاط، مثلها في نفخة واحدة، وتتخرّج الآية على ذلك؛ إذ المعنى حينئذ: لو كان فيهما آلهة لفسدتا، أي: أنّ الفساد مترتّب على تعدّد الإله، وهذا هو المعنى المراد، انتهى بلفظه.

ومنها: برهان التّوارد وتقديره أن يقال: لو وجد إلهان ويتّصفان لا محالة بصفات الإله من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك، فإذا قصدا إلى إيجاد مقدور معيّن كحركة جسم معيّن في زمان معيّن فوقوعه إمّا أن يكون بكلّ منهما بإيجاده، وقد سبق في الأمر الثّاني امتناعه، وإمّا أن يكون بأحدهما فيلزم التّرجّح بلا مرجّح؛ لأنّ المقتضي للقادريّة ذات الإله وللمقدوريّة إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السّويّة من غير رجحان. لا يقال: يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعاً لا بكلّ منهما ليلزم المحال؛ لأنّا نقول: الأول باطل للزوم عجزهما، ولأنّ المانع عن وقوعه بأحدهما

ليس إلّا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما، وكذا الثاني؛ لأنّ الفرض استقلال كلّ منهما بالقدرة والإرادة.

ومنها: أنّه لو وجد إلهان فإن اتّفقا على إيجاد كلّ مقدور لزم التّوارد، وإن اختلفا لزم تفاسد التّمانع، أعني: عجزهما أو عجز أحدهما مع التّرجّح بلا مرجّح.

ومنها: أنّه لو تعدّد الإله فإنّ التّمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض، فتجوز مفارقتها فترتفع الإثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين، وهي محال كما يأتي.

ومنها: أنّ الواحد كان ولا دليل على الثاني، فيجب نفيه وإلّا لزم جهالات لا تحصى مثل: كون كلّ موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالأمس، ونحو ذلك.

فإن قيل: كان الله في الأزل ولا دليل عليه حينئذ!

أجيب: بأنّ المراد ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه، ولنا دليل على وجوده في الأزل.

وقد يجاب: بأنّ المراد إنّ ما لا يمكن أن يقوم عليه دليل يجب نفيه، والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وإن لم يكن في الأزل، بخلاف الشّريك فإنّه لو كان عليه دليل فإمّا أزليّ وهو باطل؛ لأنّه لا يلزم افتقاره إلى المؤثّر بل لا يجوز عند المتكلّمين، وإمّا حادث وهو لا يستدعي مؤثّراً ثانياً، وهو لا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ.

ومنها: أنّه لا أولويّة لعدد دون عدد فلو تعدّد ولم ينحصر في عدد، واللّازم باطل لما سبق في برهان التّطبيق من الدّلالة على تناهي كلّ ما دخل تحت الوجود.

ومنها: أنّ بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وتصديقهم بدلالات المعجزات لا يتوقّف على الوحدانيّة ونفيّ الشّرك، فيجوز التّمسك بالأدلّة السّمعيّة كإجماع الأنبياء على الدّعوة إلى التّوحيد ونفيّ الشّرك، وكالنّصوص القّطعيّة من كتاب الله تعالى على ذلك.
واعترض: بأنّ التّعدّد يستلزم الإمكان لما عرف من أدلّة التّوحيد، وما لم يعرف أنّ الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأتّ إثبات البعثة والرسالة.

وأجيب: بأنّه غلط منشؤه عدم التّفرقة بين ثبوت الشّيء وعدم ثبوته؛ لأنّ غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها، فضلاً عن التّوقف.

وحاصله: أنّ المتوقّف ثبوت الشّرع عليه تحقُّق وجوب الوجود والوحدة، لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور. نعم، **اعترض** على جعل التّوحيد ممّا لا يتوقّف عليه الشرع بأنّه لولا التّوحيد لم يكن إثبات الشّرع؛ إذ يتأتّى لمنكر الشّرع أن يقول فيه: هذا ليس شرعاً في حقي؛ لأنّه ليس من إلهي. **وأجيب**: عنه بأنّه يمكن إثبات أنّه شرع في حقّه بإظهار المعجزة أنّه من إله.

والحاصل: إنّه لا خلاف في صحّة إثبات الوّحدانيّة بالدّليل العقليّ وحده، واختلف في صحّة إثباتها بالدليل السّمعيّ وحده، **فقيل**: نعم، وهو رأي إمام الحرمين والإمام فخر الدّين، **وقيل**: لا، وهو رأي بعض المحقّقين، ومال إليه ابن التّلمسانّي رادّاً للأول بعد عزوه لأبي هاشم بأنّا لا نسلم أنّ العلم بصحّة النّبوة لا يتوقّف على ذلك.

وبيانه: أنّ القائل أنّه رسول إذا ادّعى الرّسالة وأقام الخارق على صدقه، فلا يدلّ وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقّق، أنّ هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه أحد غير مرسله ليكون فعله مطابقاً لتحدّيه وسؤاله نازلاً منزلة قوله: صدقت، فإذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم أنّه فعله، ولا يتمّ ذلك إلّا بعد إثبات أنّ هذا الخارق كإحياء الموتى مثلاً لا يفعله غير الله عزّ وجل، وذلك يتوقف على إثبات الوحدانيّة، نعم آي القرآن مرشدة إلى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانيّة كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. انتهى المراد منه، ولما قوي عند بعض المتأخرين اعتمده.

وأقول: لم يفد بيانه إلّا توقّف تعين شرع الرسول على تعيين مرسله لا أصل إرساله على وحدة مرسله، وقد قدّمنا ما فيه، نعلم ثبات الرّسالة يتوقّف على ظهور المعجزة، وظهورها يتوقّف على صدور فعل مختار يخرق العادة، وصدوره بهذا الطريق فرع ثبوت

فاعل واجب الوجود واحد لما مرّ من برهان التطبيق والتمانع، فلو أثبتت الوحدانيّة بما يرجع الرسالة جاء الدور، ودعوى أنه دور معي غير مسموعة لظهور فسادها.

ومنها لغيرهم: أنّه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلّ منهما تعيّن وهويّة، أي: حقيقة وتشخّص ضرورة، وحينئذ إمّا أن يكون بين الوجوب والتعيّن لزوم أو لا، فإن لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيّن وهو محال؛ لأنّ كلّ موجود متعيّن، أو جواز التعيّن بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيّا، بل يستلزم كون الواجب ممكناً حيث تعيّن بلا وجوب، وإن كان بين الوجوب والتعيّن لزوم فإن كان الوجوب بالتعيّن لزم تقدّم الوجوب على نفسه ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود، والوجوب محال آخر وهو كون الوجوب الذّاتي بالغير إن جعل التّعيّن زائداً، وإن كان المتعيّن بالوجوب أو كلاهما بالذّات لزم خلاف المفروض، وهو تعدّد الواجب؛ لأنّ التّعيّن للمعلول لازم غير ممكن، فلا يوجد الواجب بدونه، وإن كان التّعيّن فلا وجوب بأمر منفصل لم يكن الواجب واجباً بالذّات؛ لاستحالة احتياجه في الوجوب، والمتّعين في أحدهما إلى أمر منفصل، وهو ظاهر.

ومنها لغيرهم أيضا: أنّه لو كان الوجوب مشتركاً بين المتعينين لكان بينهما تمايز؛ لامتناع الاثنينية بدون التّمايز، وما به التّمايز غير ما به الاشتراك ضرورة، فيلزم ترك كلّ من الواجبين ما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال.

ومنها لغيرهم أيضاً: أنّه لو تعدّد الواجب فالمتعيّن الذي به الامتياز إن كان نفس الماهيّة الواجبة أو متصلاً بها أو بلوازمها فلا تعدّد، وإن كان معلّلاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذّات؛ لامتناع احتياج الواجب في تعيّنه إلى أمر منفصل، فليتأمّل .

خاتمة:

قال في «شرح المقاصد»: حقيقةُ التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهيّة وخواصّها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أنّ تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم

بنفسه كلّها من الخواصّ، والمراد من القدم الذي هو من الخواصّ عدم المسبوقيّة بالعدم، وأمّا القدم بمعنى عدم المسبوقيّة بالغير ووجوب الوجود فهو نفس الألوهيّة، فنحن إنّما نقول بالصّفات القديمة دون الذّوات ومع ذلك لا تجعل الصّفة غير الذّات.

والمعتزلة إنّما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض والأجسام، نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح إلى الشّيطان، على خلاف مشيئة الله تعالى وإن كان بإقداره وتمكينه خطب صعب.

وأصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وإيجادها للنّفوس وبعض الأجسام وتفويض تدبير عالم العناصر إليها وإلى الأفلاك، فمرجع التّوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته لا غير. فالمعتزلة إنّما يبالغون في نفي تعدد القديم، وأهل السّنة في نفي تعدد الخالق، والكلّ متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم.

وأمّا المشركون، فمنهم الثنويّة القائلون بأنّ للعالم إلهين، نور هو مبدأ الخيرات، وظلمة هو مبدأ الشرور، ومنهم المجوس القائلون بأنّ مبدأ الخيرات هو يزدان، ومبدأ الشرور هو أهرمن، واختلفوا في أنّ أهرمن أيضاً قديم أو حادث من يزدان، وشبهتهم أنّه لو كان مبدأ الخير والشّر واحداً لزم كون الواحد خيّراً وشريراً وهو محال.

والجواب منع اللّزوم إن أريد بالخيّر من غلب خيره وبالشر من غلب شره، ومنع استحالة اللّازم إن أريد خالق الخير وخالق الشّرّ في الجملة. غاية الأمر أنّه لا يصحّ إطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره.

وعورض بأنّ الخير إن لم يقدر على دفع الشرير أو الشرور فعاجز، وإن قدر ولم يفعل فشرير، وإن جعل إبقاؤها خيراً لما فيه من الحكم والمصالح الخفيّة كما تزعم المعتزلة في خلق إبليس وذريّته وإقداره وتمكينه من الإغواء، فلعلّ نفس خلق الشرور والقبائح أيضاً كذلك، فلا يكون شراً وسفهاً، ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام، أمّا الملائكة والكواكب فيمكن أنّهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبّرة لأمور قديمة بالزّمان،

شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربّة إيّاهم إليه، وأمّا الأصنام فلا خفاء أنّ العاقل لا يعتقد فيها شيئاً من ذلك.

قال الإمام ولهم في ذلك تأويلات باطلة:

الأول: أنّها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم ـ على ما سبق ـ.

الثاني: إنّها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم، فزيّنوا كلًّا منها بما يناسب ذلك الكوكب.

الثالث: أنّ الأوقات الصّالحة للطلسمات القوّية الآثار لا توجد إلّا أحياناً من أزمنة متطاولة جداً، فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطلوب خاص، يعظمونها ويرجعون إليها عند طلبه.

الرابع: أنّهم اعتقدوا أنّ الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة فاتّخذوا صوراً بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك.

الخامس: أنّه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتّخذوا تمثالاً على صورته، وعظّموه تشفّعاً إلى الله تعالى وتوسلاً، ومنهم اليهود القائلون بأنّ عزيراً ابن الله لمّا أحياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التّوراة عن ظهر قلب، ومنهم النّصارى القائلون بأنّ المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا أب، وورد في الإنجيل ذكرهما بلفظ: «الأب والابن».

والجواب: أنه لو صحّ النّقل من غير تحريف فمعنى الأبوّة الربوبيّة، وكونه المبدأ و المرجع، ومعنى البنوة التّوجّه إلى جناب الحقّ بالكليّة كابن السّبيل، أوقصد التّشريف والكرامة؛ ولهذا نقل في الإنجيل مثل ذلك في حقّ الأمّة أيضاً؛ حيث قال: إنّي صاعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم، وبالجملة فنفي الشركة في الألوهيّة ثابت عقلاً وشرعاً، وفي استّحقاق العبادة شرعاً ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١]، انتهى.

تتمة:

قال باي بردي: لم يقل أحد بألوهيّة العرض. **فإن قلت:** لا نسلم أنّه لم يقل به أحد، فإنّ طائفة من الثنويّة قالوا بإلوهيّة النّور والظلمة، وهما عرضان، ومن الطبائعيين قالوا بألوهيّة الطبائع الأربع ـ أعني: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ـ الحاصل من تفاعل العناصر الأربع، وهي كلّها أعراض.

قلت: القائلون بألوهيّة النّور والظلمة قالوا بأنّ النّور والظلمّة حيّان سميعان بصيران، على ما ذكر في «التبصرة» فلم يكونا حينئذ من الأعراض، فكذا الطبائع، وإلّا فكيف وهم عقلاء يقولون بكون العرض صانعاً للعالم. انتهى.

لطيفة:

المقدار كمّ متّصل قارُّ الذّات، والكم عرض يقبل التّجزي لذاته، فخرج الكيف والنّسبة؛ إذ الأول لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة بل باعتبار محلّه كالبياض، والثاني كذلك؛ لأنّه يقتضي لذاته إضافة. والمراد بالاتّصال أن يكون لأجزائه المفروضة بفرض العقل حدّ مشترك مثلاً في عدد، وبه خرج العددان الاثنان مثلاً؛ إذ هما عرض يقبل التّجزؤ لذاته لكنّه منفصل لا متّصل؛ إذ لا حدّ مشترك لجزئه وهما واحد وواحد يتلاقيان عنده فلا اتّصال بينهما.

والمراد بكونه قار الذّات أن تكون أجزاؤه المفروضة ثابتة مجتمعة في الوجود الخارجي، وبه احترز عن الزّمان، فإنّه وإن كان متّصلاً لكنّه ليس بقارّ الذّات، سواء فسّر بحركة الفلك أوبمقدارها، أمّا الأول؛ فلأنّ حركة الفلك واحدة من أوّل الزّمان إلى آخره، وليست مجتمعة الأجزاء في الوجود بل وجود كلّ جزء منها مشروط بانفصال ما قبله، فلا يسمّى مقداراً. وأمّا الثاني؛ فلعين ما ذكر في الأول؛ إذ أجزاء مقدار الحركة غير قارّة الذّات، فلا يوجد واحد منها إلّا بعد انعدام الآخر، ثمّ المتصل إن قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط، وإن قبلها في جهتين فقط فسطح، وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي، فالخطّ امتداد واحد لا يحتمل إلّا تجزئة في جهـة، والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة، وأمكن إن

تعارضا تجزئة أخرى قائمة عليها حتّى يمكن فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك، والجسم يحتمل التّجزئة في ثلاث جهات، وحقيقته كميّة ممتدّة في الجهات متناهية بالسّطح الواحد أو بالسّطوح لها باعتبار كلّ جهة امتداد لازم، كما في الفلك، أو غير لازم بل يتغيّر كما في الشّمعة، مثلاً بين السّطوح السّتّة للمربّع جوهر متحيّز هو الجسم الطبيعي، وكميّة قائمة سارية فيه هو الجسم التعليميّ، ويسمّى باعتبار كونه حشواً بين السّطوح أو جوانب السّطح الواحد المحيط ثخناً، وباعتبار كونه نازلاً من فوق عمقاً، وباعتبار كونه صاعداً من تحت سمكاً، وبيان اتّصالها أنّ الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة، وللسّطح على خط مشترك، وللجسم على سطح مشترك. وكذا الزمان إن اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل، بخلاف الخمسة مثلاً، فإنّها إذا قسّمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حدّ مشترك، وإن عيّن واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة، وإن عيّن من غيرها صارت الخمسة ستّة.

إذا علمت هذا فالطّول والعرض والعمق إن أريد بها نفس الامتدادات كانت كميّات محضة، وإن أريد بالطّول البعد المفروض أولاً، أو أطول الامتدادين، أو البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدمه أو الحيوان إلى ذنبه، أو من مركز الكرة إلى محيطها، وبالعرض البعد المفروض ثانياً، أو أقصر البعدين، أو البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله، وبالبعد العمق الـمفروض ثالثاً، أو أثخن المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، لم تكن كميّات محضة بل مأخوذة مع إضافات؛ ولهذا يصحّ سلبها عن الامتداد، كما يقال: هذا الخطّ طويل وذاك ليس بطويل.

تنبيهات:

الأول: إن كانت همزة أحد بدلاً من واو كالواقع في العدد بدليل سماع وحد عشر على الأصل وواحد عشر على أصل العدد؛ إذ وقوعه في النّفي والإثبات وليس حينئذ من صيغ العموم، وإن كانت أصليّة مثل: ما بالدّار من أحد، اختص بالنّفي وهي من صيغ العموم.

الثاني: قال بعض المحقّقين: **فإن قلت**: نطق القرآن بالواحد والأحد فقال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فهل بينهما فرق من جهة المعنى؟ **قلت**: من النّاس من لم يفرّق بينهما معنىً وهو الحقّ، ومنهم من قال: الوحدة راجعة إلى الذّات والأحديّة إلى الصّفات، أي: واحد في ذاته واحد في صفاته، ومنهم من عكس، ومنهم من قال الوحدة راجعة إلى نفي المثل والأحديّة إلى نفي الجزء، ومنهم من عكس، كذا قاله شيخ الإسلام الأنصاري في «شرح الرسالة».

وقال القشيري في حكاية التّفرقة ما حاصله: أنّ الواحد اسم لمفتتح العدد والأحد اسم ينفي ما يذكر بعده معه، وأنّ الأحد ملازم للنّفي والواحد يستعمل فيه وفي الإثبات، وأنّ الأحد إنّما يذكر في صفاته تعالى على جهة التّخصيص، يقال: هو الله أحد، ولا يقال: رجل أحد، ويقال في وصف غيره تعالى: وحيد واحد ولا يطلق ذلك عليه تعالى؛ لعدم التّوقيف. قال بعضهم: وهذا الثالث أشبه بالمعنى ممّا قبله.

قلت: يردّه إطباقهم على استعمال الواحد في الله تعالى والأحد في غيره، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد أنّ أحداً حين كان مستعملاً صفة كان خاصاً به تعالى فيقرّب شيئاً ما، وأمّا منع إطلاق الوحيد صفة عليه تعالى فمسلّم، وأمّا منع إطلاق الواحد عليه تعالى فممنوع، فليتأمّل.

وقوله: (**منزّهاً**) حال لازمة من المعاني له من قوله: «فواجب له الوجود» يعني: أنّ وجوب ما ذكر من الوجوب والبقاء ومخالفته للحوادث والوحدانيّة ثابت له في هذه الحالة، ويجوز جعلها حالاً مؤكّدة لعاملها أو لصاحبها على ما لا يخفى.

وقوله: (**أوصافه**) أي: صفات الله تعالى مطلقاً ثبوتيّة كانت أو سلبيّة أو غيرهما (**سنيّة**) من السنا بالقصر وهو النّور، مثل: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾ [النور: ٤٣]، والمراد: أنّها كالنّور بجامع الاهتداء، أو من السنا بالمدّ وهو الرّفعة والعلو، مثل قول الشاعر: [النابغة الجعدي من الطويل]

بلغنا السّماء مجدنا وسناؤنا ... وإنا لنبغي بعد ذلك مظهرا

جملة اسميّة حال ثانية صاحبها وعاملها صاحب المفردة وعاملها، ولم يأت معها بالواو لكفاية الربط بالضمير عنها، مثل: جاء زيد ضاحكاً يده على رأسه، والقول فيها كالقول في الحال المفردة، فليتأمّل.

وفي تعبيره بالصّفات عمّا هو أعمّ من السلبيّة ردّ على من زعم أنّ القوم لا يطلقون الصّفة إلّا على الوجودي، وإنّهم إنّما يسمّون السلبيّات نعوتاً فيجعلون العلم صفةً والغنى نعتاً، على أنّي لم أقف على أنّهم يسمّون السلبيّات نعوتاً، وأمّا الصّفات فيطلقونها على ما هو أعمّ من ذلك، فيكون على هذا كلّ نعت صفة وليس كلّ صفة نعتاً، فبينهما حينئذ عموم وخصوص مطلق، والصّفة أعمّ مطلقاً والنّعت أخصّ مطلقاً، وعلى هذا تندرج الإضافات تحت مطلق الصفات، والله أعلم.

فائدة:

الأوصاف جمعٌ بمعنى الصّفة، أو على أنّه من الألفاظ المستعملة الصّفة والموصوف والاتّصاف والوصف والواصف، فالصّفة المعنى القائم بالذّات، والموصوف من قام به المعنى، والاتّصاف قيام المعنى به، والوصف هو الإخبار عن قيام الصّفة بالموصوف، والواصف هو المخبر بذلك، وقد تطلق الصّفة على الوصف والوصف عليها، ولا شكّ أنّ الوصف يريد بالمعنى المصدري صفةً للواصف؛ لأنّه خبره وكلامه، وبه يندفع ما يوهمه قول بعضهم: الوصف قول الواصف، والصّفة المعنى القائم بالموصوف، من قصره على المعنى المصدري، والله أعلم.

* * *

ثم ذكر المنزّه عنه مطلقاً له بمنزهاً، أو به وبسنيّة على وجه التّنازع إن كانت من السنا بالمعنى الثاني بقوله: **(عن ضدّ)** أي: معنى يرفع وجوده رفعاً مطلقاً أو مقيداً لما مرّ من إقامة الدليل على وجوبه؛ إذ التّضادّ عند المتكلمين كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محلّ واحد من صفة واحدة، وأرادوا بالمعنى ما يقابل العين، أي: ما لا يكون قيامه بنفسه، وذكر الاجتماع يغني عن وحدة الزمان، والتّقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى، والعدمين والعدم مع الوجود، ولهذا قالوا بعدم التّضادّ في الأحكام وسائر الإضافات؛ لكونها اعتباريّة لا تحقّق لها في الأعيان، ولا يخرج القديم والحادث إذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد، بل ظاهر تعريفهم متناول له؛ إذ لا إشعار فيه بالتّوارد على محلّ واحد، وقد يقال: إنّ معنى امتناع الاجتماع أنّهما يتواردان على محلّ ولا يكونان معاً، فيخرج مثل ذلك؛ لأنّ محلّ القديم قديم فلا يتّصف بالحادث وبالعكس؛ ولأنّ القديم لا يزول عن المحل حتّى يرد عليه القابل، واحترزوا بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السّواد والحلاوة ممّا يمكن اجتماعها في محلّ.

وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معاً، أي: العلم بأنّ هذا الشيء متحرك والعلم بأنّه ساكن في آن واحد، فإنّهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون، وأمّا تصوّر حركة الشيء وسكونه معاً فممكن، ولذا يصحّ الحكم باستحالتها.

وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الإطلاق، فإنّهما لا يتضادّان وإن امتنع اجتماعها في الجملة، وإنّما يتضادّان إذا اعتبر إضافتهما إلى معيّن ككون الشيء صغيراً أو كبيراً بالنّسبة إلى زيد، ولاخفاء في أنّه لا حاجة إلى هذا القيد حينئذ؛ لأنّ مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما، وعند اتّحاد الجهة يمتنع، فالأقرب أنّ القيد احتراز عن خروج مثل ذلك.

وربّما يعترض على تعريف المتضادّين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما.

ويجاب: بأنّ اتّحاد المحلّ شرط في التّضادّ ولا تماثل إلا عند اختلاف المحل، ولا يخفى أنّه كما وجب تنزّهه عن الضّدّ وجب تنزّهه عن النّقيض لعين ما امتنع له الضّدّ؛ إذ التّناقض كون الشّيئين بحيث يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما كثبوت الحركة ونفيها، فلو كان له نقيض لاستلزم ارتفاع وجوده أو جوازه، وكذا أيضاً ليس بينه وبين غيره تضايف؛ إذ المتضايفان هما الأمران اللّذان تتوقف عقلية أحدهما على عقليّة الآخر، مع أنّه لا وجود للأمور الإضافيّة في الخارج، والله تعالى واجب الوجود، كما مرّ في وجوب مخالفته، ولا تقابل عدم وملكة كما يعلم من دليل نفي العرضيّة عنه تعالى.

وأمّا الخلاف والغيريّة فثابتان له تعالى كما مرّ في وجوب مخالفته للحوادث، فالتخالف كون الشيئين بحيث يصحّ اجتماعهما، والغيريّة كون الشيئين بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم، ويقابلها العينيّة فهي اتّحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً ـ وستستمع في مبحث الصّفات الثّبوتيّة له تتمة ـ، وقد تعرّض لنفي التّماثل بعد هذا.

واعلم أنّه لا نزاع في ثبوت أنواع التقابل على ما ذكرنا، وإنّما النّزاع في رجوع بعضها لبعض، والاكتفاء به عنه وعدمه، فذهب المتكلّمون إلى الأول فقالوا: التّنافي منحصر في تنافي النّقيضين والضّدّين، وتنافي العدم والملكة راجع إلى النّقيضين، وتنافي التّضايف راجع إلى الضّدّين، والحكماء إلى الثاني فقالوا: كلّ اثنين فهما غيران، فإن كانت الاثنينية بالحقيقة أو بالعارض فبالعارض، أو بالاعتبار فبالاعتبار، ثمّ الغيران إمّا أن يشتركا في تمام الماهيّة كزيد وعمرو في الإنسانيّة أو لا، فالأول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتيّ أو عرضيّ أو لم يشتركا أصلاً، ثمّ المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسّواد والبياض وقد لا كالسّواد والحلاوة، والمتقابلان هما المتخالفان اللّذان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التّخالف المثلان وإن امتنع اجتماعهما، وبقيد امتناع الاجتماع في محلّ مثل السّواد

والحلاوة ممّا يمكن اجتماعهما، وربّما يفهم من امتناع الاجتماع في محلّ تواردهما على المحل فيخرج مثل الإنسان والفرس والسواد، وقيد وحدة الزّمان مستدرك، وأمّا قيد وحدة الجهة فللاحتراز عن خروج مثل الصغر مع الكبر والأبوّة مع البنوّة، فإنّهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما إلا عند اعتبار وحدة الجهة، وأمّا وحدة المحل؛ فلأنّ المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبياض الروميّ وسواد الحبشيّ.

إذا علمت هذا فأقسام التّقابل عندهم أربعة؛ لأنّ المتقابلين إمّا أن يكونا وجوديين أو وجوديّاً وعدميّاً، فإن كانا وجوديين فإن كان تعقل كلّ منهما بالقياس إلى تعقل الآخر فمتضايفان كالأبوّة والبنوّة وإلّا فمتضادّان كالبياض والسّواد، وإن كان أحدهما عدميّاً والآخر وجوديّاً فإن اعتبر في العدميّ كون الموضوع قابلاً للوجوديّ بحسب شخصه كعدم اللّحية عن الأمرد، أو نوعه كعدم اللّحية عن المرأة، أو جنسه القريب كعدم اللّحية عن الفرس، أو جنسه البعيد كعدم اللّحية عن الشّجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة، وإن لم يعتبر ذلك كالسّواد واللّاسواد فتقابل الإيجاب والسلب.

إلّا أنّ بعضهم في مباحث الفلسفة اعتبر في مفهوميّ التّضادّ والعدم والملكة قيداً آخر، وهو في التضادّ أن: «يكون بينهما غاية الخلاف» كالسّواد والبياض، بخلاف البياض والصّفرة، وفي العدم والملكة: أن يكون العدم سلب الوجوديّ عمّا هو من شأنه في الوقت كعدم اللّحية عن الكوسج بخلافه عن الأمرد، فكلّ من التّضادّ ومن الملكة والعدم بالمعنى الأول أعمّ منه بالمعنى الثاني ضرورة أنّ المطلق أعمّ من المقيّد، إلّا أنّ المطلق من التّضادّ يسمّى بالمشهوريّ ككونه مشهوراً فيما بين عوامّ الفلسفة، والمقيّد بالحقيقيّ لكونه المعتبر في علومهم الحقيقيّة، والعدم والملكة بالعكس حيث يسمّون المطلق بالحقيقي والمقيّد بالمشهوري.

ثمّ عطف على ضدّ قوله: **(أو شبه)** بكسر الشّين المعجمة وأو فيه بمعنى الواو، أي: وحال كونه منزّهاً عن شبه، أي: مشابه بمعنى مماثل له في ذاته أو صفته، أمّا الذّات فلأنّ

الحقّ أنّ الواجب يخالف الممكنات في الذّات والحقيقة؛ إذ لو تماثلا وامتاز كلّ عن الآخر بخصوصيّة الوجوب والإمكان فإن كانت تلك الخصوصيّة من لوازم الذّات لزم اشتراك الكل فيه، وإن كانت الخصوصيّة مع الذات لزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، وأمّا صدق مفهوم الذّات، أعني: ما يقوم بنفسه لا بالمعنى السابق قريباً بل بالمعنى المتقدّم صدر الكتاب عليه وعليها فهو من باب صدق العارض على المعروض فلا اشتراك إلّا في الإطلاق ومجرد المفهوم.

كما أنّ وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة مشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجيّ غير مقوّم؛ فما ذهب إليه بعض المتكلّمين من أنّ ذات الواجب تماثل سائر الذّوات، وإنّما تمتاز بأحوال أربعة، هي الوجود الواجبيّ الذي قد يعبّر عنه بالوجوب، والحياة والعلم والقدرة الكاملة، أو بحالة خامسة تسمّى بالإلهيّة هي الموجبة لهذه الأربع تمسّكاً بصحّة قسمة الوجود إلى الواجب والممكن، وبالجزم بالمطلق مع التّردّد في الخصوصيّة، وباتّحاد القابل ـ أعني: الذّات ـ غلط من اشتباه العارض بالمعروض، فإنّ تلك الأوجه لا تقيّد إلّا اشتراك مفهوم الذّات، وصدقه على جميع الذّوات من غير دلالة على تماثل الذّوات وتشاركها في الحقيقة.

فإن قلت: كيف لم يلزم المتكلّمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركّب الواجب؟

قلنا: لأنّ المتّصف بالوجوب والمقتضي للوجوب هو الماهيّة المخالفة لسائر الماهيّات، والوجود زائد عليها، ولأنّ المماثلة إن أريد بها الاتّحاد في الحقيقة فظاهر، وإن أريد بها كون الشّيئين بحيث يسد أحدهما مسدّ الآخر، أي: يصلح كلّ منهما لما يصلح له الآخر، فلأنّ شيئاً من الموجودات لا يسدّ مسدّه في شيء من الأوصاف فإنّ أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى ممّا في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما.

قال في «البداية»: إنّ العلم من موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدّد في

كلّ زمان، والعلم الثابت له تعالى موجود وصفة وقديم وواجب الوجود ودائم من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه، وأمّا الصّفة؛ فلأنّه لو كان له مثل في شيء من صفاته للزم الحدوث؛ لاحتياج كلّ من المتماثلين إلى من يخصّصه بالعارض الذي يمتاز به عن مثله، ولأمكن لوجوب عموم قدرة الإله وشمولها لكلّ ممكن كإرادته أن يفرض بينهما تمانع فيلزم اتّصاف أحدهما بالعجز ضرورة، سواء اختلفا في التّضادّ وهو ظاهر، أو اتّفقا؛ لأنّ الفعل الواحد يستحيل انقسامه فلا يمكن أن يقع إلّا من أحدهما فيلزم عجز الآخر الذي لم يقع منه، وإذا عجز أحدهما وجب عجز الآخر لتماثلهما، وذلك يؤدي إلى أن لا يوجد شيء من العالم، والعيان يكذّبه.

واعلم أنّ النّظير والقرين والكفؤ والشّبه والشبيه والمثل بمعنى واحد. ولمّا ذكر بعضهم أنّ الشّبه هو المماثل بوجه ما، والشبيه بوجه أكيد، والمماثل أخصّ منهما عبّر بنفي الأعمّ لاستلزامه نفيّ الأخصّ.

تتمّة:

اعلم أنّ قدماء المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم ذهبوا إلى أنّ المماثلة هي المشاركة في أخصّ صفات النّفس، فمماثلة زيد لعمرو عندهم مشاركته إيّاه في النّاطقيّة فقط. وذهب المحقّقون من الماتريديّة إلى أنّ المماثلة هي الاشتراك في الصّفات النّفسيّة كالحيوانيّة والنّاطقيّة لزيد وعمرو، ومرادهم بالصّفة النّفسيّة ـ كما قدّمناه ـ صفة ثبوتيّة يدلّ الوصف بها على نفس الذّات دون معنىً زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً وموجوداً، ويقابله المعنويّة وهي صفة ثبوتيّة دالّة على معنىً زائد على الذّات، ككون الجوهر حادثاً ومتحيّزاً وقابلاً للأعراض، ومن لوازم الاشتراك في الصّفات النّفسيّة أمران، أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

وثانيهما: أن يسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر وينوب الآخر منابه، فمن هاهنا يقال: المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، وموجودان يسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر،

والمتماثلان أن يشتركا في الصّفات النّفسيّة لكن لا بدّ من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقّق التّعدّد والتّمايز، فيصّحّ التّماثل، ونسب إلى الشيخ أنّه يشترط في التّماثل التّساوي من كلّ وجه.

واعترض بأنّه لا تعدّد حينئذ فلا تماثل، وبأنّ أهل اللّغة مطبقون على صحّة قولنا: زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسدّ مسدّه وإن اختلفا في كثير من الأوصاف؛ ولذا قال النّبي ﷺ: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل»[1] وأراد الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبّات وأوصافها. **والجواب**: إنّ المراد التّساوي في الجهة التي بها التّماثل حتى أنّ زيداً وعمراً لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر، صحّ القول بأنّهما مثلان في الفقه وإلّا فلا.

لطيفة: هل يشترط في المتخالفين والمتماثلين التّغاير كما نقله الآمديّ عن بعض الأصحاب أو لا يشترط كما هو مذهب القاضي في التّخالف؟ قال السعد: ففي التّماثل أولى، وينبني على هذا الاختلاف صحّة إطلاق التّخالف والتّماثل على صفاته تعالى وعدمها، فعلى الأول لا، وعلى الثاني نعم.

خاتمة:

المثلان العرضان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد خلافاً للمعتزلة، لنا: أنّ العرضين إذا اشتركا في الماهيّة والصّفات النّفسيّة لم يعقل بينهما تمايز إلّا بحسب المحل؛ لأنّ قيامهما به ووجودهما يقع لوجوده، فإذا اتّخذا الماهيّة وما يتبعه الهوية انتفت الاثنينية. **وردّ** بالمنع لجواز أن يختّص كلّ بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة، وبهذا يمنع ما ذكر في المحصّل من أنّ نسبة العوارض إلى كلّ منهما على السويّة فلا يعرض لأحدهما خاصّة بل لكلّ منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتّحاد. وأمّا الاعتراض عليه بأنّ عدم الامتياز لا يرد على الاتّحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء؛ لأنّ ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣: ٥٣٣ برقم ١٢٤٠)، ومالك (٢: ٦٤٦ برقم (٥٢).

وقد يستدل بأنّه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظريّ بشيء أن ينظر ليحصل العلم به؛ إذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين، وبأنّه لو جاز لما حصل القطع باتّحاد شيء من الأعراض؛ لجواز أن يكون أمثالاً مجتمعة، واللّازم باطل للقطع بذلك في كثير من الأعراض، وبأنّه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال أحد المثلين ضرورة أنّه ليس بواجب، وزواله ليس إلّا بطريان ضدّه الذي هو ضدّ للمثل الآخر الباقي، فيلزم اجتماع الضّدّين. **وردّ الأولان**: بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النّظر، وهو عدم العلم بالمطلوب، ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورةً أو استدلالاً، **والثالث**: بمنع المقدّمات.

وتمسّكت المعتزلة بالوقوع، فإنّ الجسم يعرض له سواد ثمّ آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السّواد.

وأجيب: بأنّا لا نسلّم ذلك، بل السّوادات المتفاوتة بالشّدّة والضّعف أنواع من اللّون متخالفة بالحقيقة، متشاركة في عارض مقول عليها بالتّشكيك هو مطلق السّواد، يعرض للجسم الذي يشتدّ سواده على التّدريج في كلّ آن نوع آخر، كما يمتنع اتّحاد الاثنين مطلقاً بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئاً واحداً إلّا بطريق الوحدة الاتّصاليّة كما إذا اجتمع الماءان في إناء واحد، أو الاجتماعيّة كما إذا امتزج الماء والتّراب فصارا طيناً، أو الكون والفساد كالماء والهواء إذا صارا بالغليان هواءاً واحداً، أو الاستحالة ككون الجسم كان سواداً وبياضاً فصار سواداً، بل بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إيّاه؛ وذلك **لوجهين**:

الأول: أنّ الاثنين سواء كانا ماهيّتين أو فردين منها ومن ماهيّة واحدة الاختلاف بينهما ذاتيّ لا يعقل زواله؛ إذ لكلّ شيء خصوصيّة ثبوتُها هو ذلك الشيء، فمتى زالت تلك الخصوصيّة لم يبق ذلك.

واعترض بأنّه إن كان استدلالاً فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهاً فليس أوضح من الدّعوى؛ إذ ربّما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيّاً فيمتنع الزّوال دون اتّحاد الاثنين.

والثاني: أنّ الاثنين بعد الاتّحاد إن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإلّا فإن بقي أحدهما فقط كان هذا فناء أحدهما وبقاء الآخر، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث أمر ثالث، وأيّا مّا كان فلا اتّحاد. ولمّا **اعترض بعضهم عليه**: بأنّا لا نسلم أنّهما لو بقيا كانا اثنين لا واحداً وإنّما يلزم ذلك لو لم يتّحدا.

عدل بعضهم في تقريره إلى وجه آخر: وهو أنّهما بعد الاتّحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا محالة، وإلّا فإمّا أن يكون أحدهما فقط موجوداً أو لا يكون شيء منهما موجوداً، فإن كان أحدهما فقط موجوداً كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يكن شيء منهما موجوداً كان فناء لهما معاً وحدوث ثالث.

فاعترض عليه: بأنّا لا نعلم أنّهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد.

ودفع هذا الاعتراض: بأنّهما لو كانا موجودين فإمّا بوجودين فيكونان اثنين لا واحداً، وإمّا بوجود واحد فذلك إمّا أحد الوجودين الأوّلين فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث.

وأجيب عن هذا الدفع: بأنّهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأوّلين صارا واحداً، فلم يمكن التّخلّص عن هذا المنع إلّا بأنّ الحكم بامتناع اتّحاد الاثنين ضروريّ، والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في محلّ النّزاع، وبأنّ امتناع اتّحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتّحاد الاثنين على الإطلاق.

هذا وأمّا الخلافان فإنّهما يجتمعان في المحلّ الواحد كالنّفور والضّحك في زيد، وأمّا الضّدّان فلا يجتمعان كالحركة والسكون وقد يرتفعان بانعدام محلّهما، وأمّا النّقيضان فإنّهما لا يجتمعان كالوجود والعدم ولا يرتفعان، وأمّا العدم والملكة فلهما حكم النّقيضين، وأمّا المتضايفان فلهما حكم الضّدّين اعتباراً بوجودهما الذّهنيّ لا الخارجيّ؛ لعدمه على

الأصحّ، خلافاً للحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ الأعراض النّسبيّة موجودة وهي سبعة الأين وهو حصول الجسم في المكان، والمتى وهو حصول الجسم في الزّمان، والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجيّة عنه كالقيام والانتكاس، والملك وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتّقمّص والتّعمّم، وأن يفعل وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثّر، وأن ينفعل وهو تأثير الشيء على غيره ما دام يؤثّر كحال المسخّن ما دام يسخّن، والمتسخّن ما دام يتسخّن، والإضافة وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوّة.

ثم عطف على ضدّ بإسقاط حرف العطف ـ لما مرّ ـ بقوله: **(شريك)** بمعنى: مشارك كخليل بمعنى مخالل، وخليط بمعنى مخالط، ونديم بمعنى منادم، أي: وحال كونه منزّها عن شريك له تعالى في ذات أو صفة أو فعل ـ كما مرّ دليل استحالته ـ وإلى هذا أشار بقوله: **(مطلقاً)** فلا تكثّر في ذاته ولا نظير له في صفاته ولا اختراع لغيره في أفعاله.

وقوله: **(ووالد)** عطف على ضدّ، أي: وحال كونه منزّهاً من الانفصال عن شخص والد ذكراً كان أو أنثى، أعلى كان أو أدنى ـ لما تقدّم من وجوب وجوده المستلزم لوجوب استغنائه عن غيره ـ وكما استحال عليه تعالى التّوالد وهو كون الحيوان حاصلاً بلا أب ولا أمّ بواسطة عمل بينهما، استحال عليه المتولد وهو كون الحيوان حاصلاً بلا أب ولا أمّ، كما يتولد الحيوان عن الماء الراكد في الصيف.

ثمّ شبّه في وجوب التّنزّه عمّا مرّ قوله: **(كذا الولد)** يعني: أنّه يجب له تعالى التّنزّه عن الولد كما وجب له التّنزّه عن كلّ ما مرّ ذكره، وشمل الذّكر والأنثى كما شمل البارّ والعاقّ؛ وذلك لما مرّ من وجوب وجوده واستغنائه عن غيره، وكماله بذاته.

وقوله: **(والأصدقا)** بالقصر لضرورة الشعر، عطف على الولد، أي: وكذا يجب له تعالى التّنزّه عن جنس الأصدقاء، جمع الصديق، بمعنى: المصادق من الصّداقة، وهي خلوص المودّة وصفاء المحبّة، قريباً كان أو بعيداً، ملاطفاً كان أو غيره، زوجاً كان أو لا.

قيل: والملاطف من يصل برّك إليّه وبرّه إليك، وقيل: من بينك وبينه مودّة، وإن قلت فقل: هو من انطبق عليه قول الشاعر: [الإمام علي من الرجز]

إن أخاك الحق من كان معك ... ومن يضرّ نفسه لينفعك
ومن إذاريب الزمان صدّعك ... شتت فيك شمله ليجمعك

وهذا ممّا سمعنا به ولم نره، كما وجب له التّنزّه عمّا ذكر؛ لأنّه وجب له العمل التّام والإرادة الشاملة، والقدرة التّامّة، والوجود والكمال، والاستغناء المطلق، وإنّما يتّخذ الصّديق ليعين على النّوائب، ويسعف عند نزول المصائب.

تنبيهات، الأول: جميع ما مرّ من مباحث التّنزيهات مشمول لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فصدرها تنزيه يردّ على المجسمة، وعجزها إثبات يردّ على المعطّلة النّافين للصفات الثّبوتيّة، وقدّم فيها السلب على الإيجاب؛ لأنّ التّخلية مقدّمة على التّحلية، ولا شكّ في انطباق المباحث السابقة على نفي أصول الكفر الثّمانية عنه تعالى، وهي الكثرة والعدد والنّقص والقلّة والعليّة والمعلوليّة والشّبيه والنّظير التي أخذها بعضهم من سورة الإخلاص النّافية لجميعها: فـ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ نفي للكثرة والعدد، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ نفي للنّقص والقلّة، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ نفي لعليّته لغيره، وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ نفي لمعلوليّته عن غيره، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ نفي للشّبيه والنّظير.

قلت: وهذه السورة وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] قطعيتان في وجوب استغنائه تعالى عن غيره وافتقار كلّ ما عداه إليه، أمّا الآية فبيّنة، وأمّا السورة فإنّه تعالى أثبت بقوله: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ افتقار كلّ ما سواه إليه عزّ وجل؛ إذ الصّمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج، أو يقصد فيها وتسأل منه، ولا شكّ في افتقار غيره إليه ابتداء أو دواماً، إمّا بحاله أو قاله أو بهما معاً، كذا قاله بعض العلماء.

وفي الافتقار بالقال دون الحال مقال إلّا أن يكون إشارة لقسم الأفلاك بفرض ثبوت ما تزعمه الحكماء من قدمها الزّماني، فإنّها عندهم حيّة ناطقة ذات أرواح مقسّمة في تدبيرات العالم إلى أقسام شتّى قديمة بالزّمان مستندة إلى الواجب تعالى إمّا بالطبع أو بالتّعليل، فإنّا لو سلّمنا ما قاله هؤلاء، فالافتقار موجود باعترافها بأنّه تعالى هو المنزّه عن سمات الحدوث ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، على أحد التّأويلين في الآية، فليتأمّل. هذا كلّه إن لم نحمل الافتقار على السؤال مجازاً إطلاقاً لاسم السّبب على المسبّب وإلا كان الافتقار، أي: السؤال بالقال دون الحال في غاية الظهور، وقرينة هذا الحمل قوله قبل: وتسأل منه. والله أعلم.

وأثبت بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وجوب الغنى له تعالى عن المؤثّر والأثر، فلا حاجة به إلى مؤثّر ولا علّة لوجوده، كما أشار إليه بقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ أي: لم يتولّد وجوده تعالى عن شيء؛ إذ لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه، ولا حاجة به تعالى إلى الأثر وهو موجوداته الحادثة، ولا غرض له تعالى في فعل شيء منها ولا تركه وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ أي: لم يتولّد وجود شيء عن ذاته العليّة بأن يكون بعضاً منه أو ناشئاً عنه لغرض، كما هو شأن التّزوج وطلب الولد، لما مرّ من وجوب مخالفته للحوادث.

الثاني: ربّما يفهم من افتقاره في التّنزيه ـ على ما مرّ ضابطه ـ الردّ على بعض القدماء الذين بالغوا في التّنزيه حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل من إطلاق العالم والقادر وغيرها على الله تعالى، زعماً منهم أنّه يوجب إثبات المثل له وليس كذلك؛ لأنّ المماثلة إنّما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السّواء، ولا تساوي بين شيئيّته وشيئيّة غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصّفات إلّا في مجرد الاسم والإطلاق على ما مرّ تقريره.

والردّ على الملاحدة في امتناعهم عن إطلاق اسم الموجود، وهم في هذا الرأي أشنع

من بعض القدماء. وأمّا الامتناع عن إطلاق الماهيّة فمذهب كثير من المتكلّمين؛ لأنّ معناها المجانسة، يقال: ما هذا الشيء؟ أي: من أيّ جنس هو، قالوا: وما روي أنّ أبا حنيفة رحمه الله كان يقول: إنّ لله ماهيّة لا يعلمها إلّا هو، ليس بصحيح؛ إذ لم يوجد في كتبه، ولم ينقله عنه أحد من أصحابه العارفين بمذهبه، ولو ثبت فمعناه أنّه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل أو خبر، أو أنّ له اسماً لا يعلمه غيره فإنّما قد تقع سؤالاً عن الاسم، كما يشير إليه قول أبي منصور رحمه الله: إن سألنا سائل عن الله تعالى ما هو؟ **قلنا**: إن أردت ما اسمه فالله الرّحمن الرّحيم، وإن أردت صفته فسميع بصير، وإن أردت ما ماهيّته فهو متعال عن المثال والجنس.

الثالث: لا شكّ في تداخل المباحث المذكورة بعضها في بعض؛ إذ التّعرّض لوجوب الوجود مغن عن التّعرّض لوجوب القدم والبقاء، والتّعرّض لوجوب القدم مغن عن التّعرّض لوجوب البّقاء، والتّعرّض لهما مغن عن التّعرّض لوجوب مخالفته للحوادث، والتّعرّض لوجوب مخالفته للحوادث والوحدانيّة عن التّعرّض لمتعلّق قوله: منزّهاً، ولكنّه قصد افتقار أثر القوم في التّعرّض للمذكورات؛ إذ حاولوا بذلك التّفصيل والتّوضيح وترك الإجمال في مباحث التّنزيه، وردّاً على المشّبهة والمجسمة وسائر فرق الضّلال والطّغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يبالوا بتكرير الألفاظ المترادفة والتّصريح بما علم بطريق الالتزام، وهذا ما وعدناك به صدر المبحث، فلا تعجل.

الرابع: المحقّقون على أنّ الصّفات السّلبية تسمّى بصفات الجلال؛ إذ يقال فيها: جلّ عن كذا وعن كذا، والصّفات الثّبوتيّة بصفات الكمال وبصفات الإكرام، واختاره البيضاوي في «منتهى أماني أولي الألباب شرح الأسماء الحسنى»، والكرماني في «شرح البخاري»، قال شيخ الإسلام تبعاً لابن جماعة؛ لأنّ صفات الجلال صفات القهر، والقهر مستفاد من السّلب، وصفات الكمال صفات اللّطف، واللّطف مستفاد من الثّبوت. زاد ابن جماعة: بناء على أنّ الوجود خير والعدم شرّ.

وذهب القشيريّ في «التحبير» إلى أنّ الجلال استحقّاق أوصاف العلو، وهي الصّفات الثّبوتيّة والسّلبيّة، واختاره الغزالي في «المقصد الأسنى»، وعليه فالمراد بالإكرام في الآية إكرامه العباد بالإنعام عليهم. وذهب بعضهم إلى أنّ الجلال استحقاق الصّفات الثّبوتيّة، والإكرام استحقاق السّلبيّة وهؤلاء يعبّرون عن الصّفات السّلبيّة بالنّعوت، فيقولون: صفات الجلال ونعوت الإكرام.

الخامس: ربّما يلوح من التّعرّض لهذه المباحث والمباحث الآتية، والسّكوت عن التّعرّض للذّات أنّها لا يحاط بحقيقتها، وهو الحقّ ـ وقد سبق بها فيه ـ، وإذ قد انتهت بك مطايا الإدراك إلى ساحل معرفة أنّه تعالى ذات قائم بنفسه، واجب الوجود، موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال والكمال، غير مماثل لشيء من الحوادث بحال، لا مثل له ولا نظير، ولا ضدّ له ولا وزير، كلّ شيء مفتقر إليه، ومصرّح بوجوب غنائه والثّناء عليه حسب ما شهدت به أدلّة العقول، وطابقتها في تلك الدّلالة النّقول، وعجزت عن إدراك ما وراء تلك البحار، واعترفت بردّ العلم فيه إلى مدبّر اللّيل والنّهار، كنت في هذا المقام مندرجاً في ديوان المحقّقين وسائراً في زمرة العارفين، فإنّ الاعتراف بالعجز عن الإدراك عين الإدراك، فسبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلّا العجز عن معرفته.

على ما يشير إليه قول داعينا إليه سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك، غاية الباب ونهاية أولي القرب من أولي الألباب، إنّهم لمّا انكشف لهم من التّجلّيات صارت نفوسهم تعدّ أجسادها سجوناً، ومقامها في الدّنيا شجوناً؛ لما يرد عليها من نسيمات القبول، ويهزها من واردات الوصول، حسب ما أشار إليه العارف الرّبانيّ والقطب الرّحماني المحقّق الأمكن مولانا أبو مدين بقوله:

قل للّذي ينهى عـن الوجد أهله ... إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا

إذا اهتزّت الأرواح شوقاً إلى اللقاء ... ترقّصت الأشباح يا جاهل المعنى

ألست ترى الطّير المقفّص يا فتى إذا ذكر الأوطان حنّ إلى المغنى
يفرّج بالتغريد ما بفؤاده فتضطرب الأعضاء بالحسّ والمعنى
ويرقص في الأقفاص شوقاً إلى اللقا فتهتزّ أرباب العقول إذا غنى
كذلك أرواح المحبّين يا فتى تهزّهزها الأشواق للعالم الأسنى
أنلزمها بالصبر وهي مشوقة فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فيا حاديّ العشّاق قم واحد قائماً وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا
وصن سرّنا في سكرنا عن حودنا وإن أنكرت عيناك شيئاً فسامحنا
فإنّا إذا طبنا وطابت عقولنا وخامرنا خمر الغرام تهتّكنا

ولمّا انتهى الكلام على ما قصده من القسم الثاني من القسم الأول شرع في القسم الثالث منه، وهي صفات المعاني، أي: الصّفات التي هي في نفسها معاني، وهي عندهم عبارة عن كلّ صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً، وقدّمها على القسم الرابع ـ وهي الصّفات المعنويّة ـ؛ لأنّها كالأصل لها والمعنويّة كالفرع؛ لأنّ المعاني وجوديّة تتميّز على حيالها، ويتعقّل تماثلها وتخالفها لذواتها، والمعنويّة أصول لا تتعقّل ولا تماثل ولا تخالف إلّا بالتبعيّة لمعانيها التي أوجبتها؛ ولهذا ربّما أطلق على المعاني علل وعلى المعنويّة معلولات بناء على مذهب أهل السنّة، من أنّ التّعليل بمعنى التّلازم لا بمعنى إفادة العلّة معلولها الثبوت. وبعضهم يقدّم المعنويّة على صفات المعاني؛ لأنّها متّفق عليها بين أهل السنّة والمعتزلة، بخلاف المعاني فإنّ المعتزلة ينفونها، ولأنّ المعنويّة دليل على إثبات المعاني ومعرفة الدّليل قبل معرفة المدلول، فليتأمّل.

واعلم أيّدك الله بتوفيقه وبصّرك بدقائق العلم وتحقيقه: أنّه لا نزاع في أنّ اتّصاف الواجب تعالى بالسّلبيات مثل كونه واحداً مجرداً ليس في جهة وحيّز، لا يقتضي ثبوت صفات له، وكذا اتّصافه بالإضافات والأفعال مثل كونه العلي العظيم والأول والآخر

والقابض والباسط والخافض والرّافع ونحو ذلك، وإنّما النّزاع والخلاف في الصّفات الثّبوتيّة الحقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، فذهب أهل الحقّ إلى أنّه تعالى له صفات أزليّة زائدة على الذّات، فهو عالم وله علم، وقادر وله قدرة، وحيّ وله حياة إلى آخرها، مع اختلاف في بعضها في كونها غير الذّات بعد الاتّفاق على أنّها ليست عين الذّات وكذا في الصّفات بعضها مع بعض، وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدّد القدماء حتّى منع بعضهم ـ على ما يأتي بيانه ـ بما فيه أن يقال: صفاته قديمة وإن كانت أزليّة بل يقال: هو قديم بصفاته، وآثروا أن يقال: هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه أو معه أو مجاورة له أو حالّة فيه؛ لإيهام التّغاير وأطبقوا على أنّها لا توصف بكونها أعراضاً.

وذهب أكثر الفرق الضّالة والمبتدعة كالفلاسفة والمعتزلة إلى القول بنفي زيادة الصّفات الثّبوتيّة، فأمّا الفلاسفة فأنكروا صفات الباري تعالى كلّها، قالوا قبّحهم الله: ولا يتّصف ـ تعالى عن قولهم علواً كبيراً ـ لا بسلب كتسميتهم له عاقلاً لذاته، بمعنى أنّه مجرد عن المادّة، أو بإضافة كتسميتهم له مبدأ، أو بصفة مركبة هي من سلب وإضافة كتسميتهم له جواداً، ومعناه أن يعطي من غير بخل. وأمّا المعتزلة فهم وإن وافقوا الفلاسفة في نفي الصّفات الثّبوتيّة إلّا أنّهم اختلفت عباراتهم، فمنهم من يقول: الواجب تعالى حيّ عالم قادر بذاته، ومنهم من يقول بكونه على حالة هي أخصّ صفاته، ومنهم من يقول لا لذاته ولا لعلل.

والحاصل: أن يقال كما لا نزاع في الصّفات السّلبيّة والإضافيّة ليس النّزاع في العلم والقدرة اللّذين هما من جملة الكيفيّات والملكات؛ لما صرّح به أئمة السنّة رحمهم الله تعالى من أنّه تعالى حيّ وله حياة أزليّة ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وإنّه تعالى عالم وله حياة أزليّة ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وإنّه تعالى عالم وله علم أزليّ شامل لجميع الأشياء ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروريّ ولا مكتسب، وكذا في سائر الصّفات، بل النّزاع في أنّه كما أن للعالم منا علماً هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل

للواجب الصّانع العالم علم هو صفة أزليّة قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصّفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أنّ صفاته عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته تسمّى باعتبار المتعلّق بالمعلومات عالماً والمقدورات قادراً إلى غير ذلك.

وكاد الرازي في «المطالب العالية» يوافق المعتزلة حيث قال فيه: أهمّ المهمّات في هذه المسألة البحث عن محلّ الخلاف، فمن المتكلّمين من زعم أنّ العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلّق بالمعلوم، فهناك أمور ثلاثة الذّات والصّفة والتّعلّق، ومنهم من زعم أنّ العلم صفة توجب العالميّة، وأنّ هناك تعلّقاً بالمعلوم من غير أن يبيّن أنّ المتعلق هو العلم أو العالميّة ليكون هناك أمور أربعة، أو كلاهما ليكون هناك أمور خمسة. ثمّ قال: وأمّا نحن فلا نثبت إلّا أمرين الذّات والنّسبة المسمّاة بالعالميّة، وندّعي أنّها أمر زائد على الذّات موجود فيه للقطع بأنّ المفهوم من هذه النّسبة ليس هو المفهوم من الذّات، وأن من اعترف بكونه عالماً يمكنه نفي هذه النّسبة؛ إذ لا معنى للعالم إلّا الذّات الموصوفة بهذه النّسبة، ولا للقادر إلّا الذّات الموصوفة بأنّه يصحّ منه الفعل، انتهى.

قال السعد ـ وقد عرفت أنّه لا يجوز أن يكون العلم نفس الإضافة ـ وقد صرّح هو أيضاً بذلك حيث قال في «نهاية العقول»: لو كان كونه عالماً وقادراً مجرد أمر إضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور؛ لأنّ وجود الأمور الإضافيّة مشروط بوجود المضافين، لكن المعلوم كما يكون واجباً قد يكون محالاً، وقد يكون ممكناً لا يوجد إلّا بإيجاد الله تعالى المتوقّف على كونه عالماً قادراً.

كما سيأتي تمسّك أهل الضّلال بأدلّة خاصّة تنفي صفات خاصّة نتعرّض لها عند إثبات تلك الصّفات، وأدلّة عامّة لا تختص بنفي صفة دون أخرى، فمن هذه الفلاسفة أنّه تعالى لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة؛ لأنّ الصّفة لا تقوم بنفسها فضلاً عن الوجوب، كيف وقد ثبت أنّ الواجب واحد، وإذا لزم على تقدير تحقّقها إمكانها وجب أن تكون أثراً له؛ لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لوجوب مغايرة الفاعل للقابل.

وأجيب بالمنع. **فإن قلت:** كيف يتوجّه قولهم واجب الوجود واحد وقد وقع في كلام بعض أئمتنا ما يخالفه؟

قلت: ما وقع في كلام بعض العلماء من أنّ واجب الوجود هو الله تعالى وصفاته، فمعناه أنّها واجبة لذات الواجب، أي: مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار؛ ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلاً مسبوقة بقدرة أخرى، وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً إنّما هو في غير صفاته، وأمّا استناد الصّفات عند من يثبتها فليس إلّا بطريق الإيجاب. وكذا قولهم علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخصّ بغير صفاته، ولا يخفى أنّ مثلّ هذه التّخصيصات في الأحكام العقليّة بعيد جداً.

فإن قلت: كيف تقول الفلاسفة بلزوم كونه الفاعل مع أنّ أكثر الممكنات عندهم أثر للغير، وإن انتهت بالآخرة إلى الواجب لذاته واستندت إليه بالواسطة.

قلت: لعلّه صدر منهم على طريق الإلزام لنا حيث كنّا نقول جميع الممكنات مستندة إليه تعالى بلا واسطة، وأنّ الصّفة الزّائدة إن لم تكن كمالاً وجب نفيها عنه تعالى لتنزّهه عن النّقصان، وإن كانت كمالاً لزم استكماله بالغير وهو يوجب النّقصان بالذّات فيكون محالاً.

وأجيب: بأنّا لا نسلم أنّ ما لا يكون كمالاً يكون نقصاناً البتّة، وأنّ ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته ولا غيره ـ كما يأتي ـ، ولو سلّم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذّات دائمة بدوامها، بل ذلك غاية الكمال.

ومنها للمعتزلة: أنّ عالميّته تعالى مثلاً واجبة؛ لاستحالة الجهل عليه تعالى، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالماً وكذا البواقي، والواجب لا يعلّل؛ لأنّ سبب الاحتياج إلى العلّة هو الجواز ليترجّح جانب الوجود، فعالميّته تعالى مثلاً لا تعلّل بالعلم بل بكونه تعالى عالماً بالذّات، بخلاف عالميّتنا فإنّها جائزة.

والجواب: بعد تسليم كون العالميّة أمراً رد العلم معلّلاً به كما هو رأي مثبتي الأحوال، وإن كان الحقّ خلافه على ما يأتي أنّ وجوبه بها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها فيمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذّات عنها، وهو لا ينافي كونها معلّلة بصفة ناشئة عن الذّات، فإنّ اللّازم للذّات قد يكون بوسط.

وهناك شبه أخرى ضعيفة جداً ربّما تمسّكوا بها في نفي الصّفات:

منها: أنّه لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الإلهيّة مركبّة من تلك الذّات والصّفات، وكلّ مركب ممكن لاحتياجه إلى الجزء. **والجواب:** منع الملازمة، بل حقيقة الإله تلك الموجبة للصّفات.

ومنها: أنّ القدم أخصّ أوصاف الإله والكاشف عن حقيقته؛ إذ به يعرف تميّزه عن غيره، فلو شاركته الصّفات في القدم لشاركته في الإلهيّة، فيلزم من القول بها القول بالإلهيّة كما لزم النّصارى. **والجواب:** منع كون الأخصّ والكاشف هو القدم، بل وجوب الوجود.

ومنها: أنّه لا دليل على هذه الصّفات؛ لأنّ الأدلّة العقليّة لا تتمّ والسمعيّة لا تدلّ على أنّه حيّ عالم قادر إلى غير ذلك، والنّزاع لم يقع فيه، وما لا دليل عليه يجب نفيه ـ كما سبق مراراً ـ. **والجواب:** منع المقدّمتين.

ومنها: أنّه لا يعقل من قيام الصّفة بالموصوف إلّا حصولها في الحيّز تبعاً لحصوله، والتّحيّز على الله تعالى محال، فكذا قيام الصّفة به.

والجواب: إنّ معنى القيام هو الاختصاص النّاعت على ما هو مرادكم باتّصافه بالأحوال وبالأحكام ـ أعني: أحكام الإدراكات ـ.

وتمسّك أهل الحقّ بالنّصوص الدّالة على إثبات العلم والقدرة وغيرهما من الصّفات بحيث لا تقبل التّأويل:

كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦].

ـ وقوله: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤] أي: ملتبساً بعلمه، بمعنى أنّه تعلّق به العلم لا بمعنى مقارناً للعلم؛ لئلّا يلزم كون العلم منزلاً.

ـ وكقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ١٦٥].

ـ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] إلى غير ذلك، وبأنّ الله تعالى عالم وكلّ عالم فله علم أو لا يعقل من العالم إلّا ذلك، وكذا القادر وغيره، وبأنّ لله تعالى معلوماً وكلّ من له معلوم فله علم؛ إذ لا معنى للمعلوم إلّا ما تعلّق به.

فإن قيل: سلّمنا أنّ له علماً لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائد عليها، وكذا سائر الصّفات على ما يدّعيه الخصم ـ كما مرّ ـ؟

قلنا: لأنّه يلزم منه محالات، **أحدها**: أن لا يكون حمل تلك الصّفات على الذّات مفيداً، بل بمنزلة قولنا: الإنسان بشر والذّات ذات والعالم عالم والعلم علم.

وثانيها: أن يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً؛ لأنّها كلّها نفس الذّات فينتظم قياسٌ، هكذا العلم هو الذّات والذّات هو القدرة؛ لأنّ القدرة إذا كانت نفس الذّات كان الذّات نفس القدرة ضرورة، ينتج من الشكل الأول العلم هو القدرة، وكذا البواقي.

وثالثها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً بعد جزمه بثبوت الواجب بالدّليل من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان؛ لأنّ كون الشيء نفسه ضروري.

ورابعها: أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاته قائم بنفسه صانعاً للعالم معبوداً للعباد حيّاً قادراً سميعاً بصيراً، إلى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقاً، حتّى صرّح الكعبيّ من المعتزلة: بأنّ من زعم أنّ علم الله تعالى يعبد فهو كافر.

قال خاتمة المحقّقين سعد الملّة والدّين: **فإن قيل**: يكفي في عدم لزوم المحالات كون المفهوم من الذّات غير المفهوم من الصّفات، وكون المفهوم من كلّ صفة مغاير للمفهوم من

الأخرى، وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزّيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب، ألا ترى أنّ حمل مثل الكاتب والضّاحك والعالم والقادر على الإنسان يفيد، وربّما يحتاج إلى البيان مع اتّحاد الذّات، وعدم لزوم كون الكتابة هو الضّحك والضّاحك والنّاطق.

قلنا: ليس الكلام في العالم والقادر والحيّ ونحو ذلك ممّا يحمل على الذّات بالمواطأة، بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها ممّا لا يحمل عليها إلّا بالاشتقاق، فإنّها إذا كانت نفس الذّات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهراً.

فإن قيل: إنّما يلزم ذلك لو لم تكن الذّات مع الصّفات، وكذا الصّفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت متّحدة بحسب الوجود وذلك بأن تكون الذّات من حيث التّعلّق بالمعلومات عالماً بل علماً، ومن حيث التّعلّق بالمقدورات قادراً، ومن حيث كونه يصحّ أن يعلم ويقدر حيّاً بل حياة وعلى هذا القياس، ويكون معنى الحمل أنّ الذّات متعلّق بالمعلومات وبالمقدورات مثلاً، ولا خفاء في إفادة افتقاره إلى البيان، ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذّات أصلاً بحسب الوجود، وهذا كما أنّ الواحد نصف الاثنين ثلث للثلاثة ربع للأربعة وهكذا إلى غير النّهاية، مع أنّ الموجود واحد لا غير، والحمل مفيد والنّصفيّة متميزة عن الثلثية مثلاً.

قلنا: كون الذّات نفس المتعلّق الذي هو العلم والقدرة مثلاً ضروريّ البطلان ككون الواحد نفسَ النّصفيّة والثلثيّة، وإنّما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق ـ أعني: العلم والقدرة ـ ليس من الاعتبارات العقليّة التي لا تحقّق لها في الأعيان بمنزلة الحدوث والإمكان، بل من المعاني المختلفة الحقيقيّة الثابتة في الخارج، فلا بدّ من القول بكونها نفس الذّات فيعود المحذور أو وراء الذّات فيثبت المطلوب، وأيضاً وصف العالميّة أو القادريّة وكذا المعلوميّة أو المقدوريّة إنّما يتحقّق بعد تمام التّعلق، فعلى ما ذكر يكون كلّ من العلم والقدرة عبارة عن تعلّق الذّات بأمر فلا بدّ في التّمايز الزّائد على الذّات من خصوصيّة لها يكون أحد التّعلّقين علماً والآخر قدرةً، وهو المراد بالمعنى الزائد على الذّات.

وممّا تمسّك به أهل الحقّ أيضاً طريق القدماء، وهو اعتبار الغائب بالشاهد. واعلم أولاً أنّ المعتزلة وافقونا على أنّ العالم والقادر والحيّ والمريد شاهداً من له علم وقدرة وحياة، قيل: وأرادوا بالشّاهد الحادث وبالغائب القديم، وقيل: أرادوا بالشّاهد ما علم وبالغائب ما لم يعلم، وجزموا بأنّ الجمع بين الغائب والشّاهد يفتقر إلى جامع، بمعنى أنّه لا بدّ من جامع للقطع بأنّه لا يصحّ في الغائب الحكم بكونه جسماً محدوداً على أنّا لا نشاهد أو لا نعلم الفاعل إلّا كذلك. قالوا: والجوامع أربعة: العلّة والشّرط والحقيقة والدّليل.

إذا علمت هذا فمتى ثبت في الشّاهد كون الحكم معلّلاً بعلّة كالعالميّة بالعلم أو مشروط بشرط كالعالميّة بالحياة، وتقرّرت حقيقة في محقّق ككون حقيقة العالم من قام به العلم، أو دلّ دليل على مدلول عقلاً كدلالة الأحداث على المحدث لزم اطّراد ذلك في الغائب، وقد ثبت في الشّاهد أنّ حقيقة العالم من قام به العلم، وأنّ الحكم بكون العالم عالماً معلّلاً بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب، وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما.

قال سعد الدّين: وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحّة قياس الغائب على الشّاهد عند شرائطه، وبكون هذه الأحكام في الشّاهد معلّلة بالصّفات كالعالميّة بالعلم فيكون إلزاماً فلا يتوجّه عليه منع الأمرين.

وقد اعترض على هذه الحجّة بأمرين:

أحدهما: أنّ هذه الأحكام في الشاهد معلّلة لجوازها فلا تعلّل في الغائب لوجوبها.

وثانيهما: أنّ من شرط القياس أن يتماثل أمران فيثبت لأحدهما ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائباً وشاهداً بالقدم والحدوث والشمول واللّا شمول وغير ذلك، وكذا الصّفات التي أثبتوها عللاً لها.

وأجيب: بأنّ التّعليل يراد منه تارةً استناد شيء إلى آخر، وتارة مطلق التّلازم بين الشّيئين، وتارة تلازمهما في طرفي النّفي والإثبات، فإن أريد الأول فلا منافاة بين الوجوب،

والتّعليل غايته أنّ الواجب لا يعلّل إلّا بالواجب، والجائز يعلّل بالجائز، وإن أريد الثّاني فلا إشكال أيضاً مع أنّه ينصرف إليه اسم التّعليل عند إطلاقه في مباحث الصّفات، وأمّا الثالث فإنّما قال به بعض مثبتي الحال إذ قد اختلفوا إذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علماً مثلاً ولزم ذلكَ العِلم ثُبوتُ عالميّة على قولِهم، فهل خلقَ الله تعالى تلك العالميّة اللّازمَة للعِلم وإنّما خلق نفسُ العِلم وهو أفادَها الثبوت؟ قيل: والأولُ رأي المحقِّقِين والتّعليلُ عندَهم شاهداً أو غائباً ثُبوت التَّلازم بينَهم في طرفَي النّفي والإثبات، لا أزيد والحقّ أنّه لا حال كما يأتي تحرِيرُه.

وعن الثاني: بأنّه لا اختلاف لهذه الأحكام ولا للصِّفاتِ فيما يتعلّقُ بالمقْصود، فإنّ العِلْم مثلاً إنّما يوجِبُ كونَ العالِمِ عالماً من حيث كونُه عالماً، لا من حيث كونُه عَرَضاً أو حادِثاً أو نحو ذلك، وكذا البَواقِي.

والحاصل: من أصلِ المسألَة أنّه لا نِزاع بينَ الفِرق الثلاث، فإنّه تعالى عالِمٌ قادرٌ حيٌّ ونحو ذلك، وهذه الألفاظُ ليست اسماً للذّات من غيرِ اعتبارِ معنى، بل هي أسماءٌ مشتَقّة معناها إثباتُ ما هو مأخذُ الاشْتِقاق، ولا معنى له سِوى إدْرَاك المعاني والتَّمكُن من الفِعلِ والتَّرك ونحو ذلك، فيلزَمُ بالضرورةِ ثبوتِ هذه المعاني للواجب، كيف والخلُو عنها نقصٌ وذهابٌ إلى أنّه لا يعلَمُ ولا يقْدِرُ، ثمّ هذه المعاني يمْتَنعُ أن تكونَ نفس الذّات؛ لامْتِناع قيامها بأنفُسِها ـ لما سبقَ من المُحالات ـ فتَعيّن كونها وراء الذّات.

والمعتَزِلة مع ارتكابِهم شناعة القول بالعالِمِ بلا عِلم، والقادِر بلا قُدرة، لا يُرضون رأساً برأسٍ، بل يُباهونَ بنَفِي الصّفات ويَعُدُّونَ إثباتَها من الجهالات، ويُسمُّون أنفُسَهم بأهلِ العدل والتّوحيد، ولا شكّ في أنّهم أهلُ الجور والتّعطيل، نعم أثبَتُوا صفةَ الكلام ومُعتزلَة البّصرة منهُم صفةَ الإرادة، وسيأتي الكلامُ عليها.

* * *

فقال عاطفاً على الوجود (و) واجبٌ له تعالى (قدرة)، وربّما عبّر عنها بالقُوّة كتاباً وسُنّة ولغةً وعُرفاً، وهي كما قال سعدُ الدّين: صفةٌ أزليّة تؤثّر في المقْدُورات عند تعلُّقِها بها، فالصّفةُ جنسٌ والأزليّةُ فصلٌ مُميّز لها عن القُدْرَةِ الحادِثة، وستأتي.

وقوله: تؤثر... إلى آخره مرادُه به تأثِير الإيجاد أو الإعدام وهو فصلٌ آخر مُخرِج لنحو العِلم والحياة والإرادَة، فمراده التّأثير الفْعلي التَنجِيزي، ولذلك قيدَه بالظرف، وسيأتي في مَبْحثِ التَّعلُّقات أنّ المقْدُورات هي المُمْكِنات، وأل فيها للاسْتِغراق بمعنى أنّها لا يخرج عنها مُمكنٌ من المُمْكِنات، لا من حيث إيجادِه ولا من حيث إعدَامِه بناءً على تَعلُّقِها بالعَدَم الطارئ مُباشرة كما هو مذهبُ القاضي.

ودخلَ في المقْدُورات الجواهِرَ والأعْرَاض كانت الأعْراضُ مُكتَسبة للحيوان كالأفْعالِ الاختِياريّة، أو لا، كالحرَكات الاضطراريّة. وعُلِم من توقِيتِه التّأثير بالتّعلّق أنّها إنّما تُؤثّر على وِفق تَعلُّق الإرادة؛ إذ من وجُوبِ الإرادَة له تعالى كما يأتي، يُعلم وجُوبُ ثُبوتِ التّأثيرَ له تعالى بالاخْتِيار لا بطريقِ اللّزُوم كفعلِ العلّة والطبيعةِ كما عندَ الفلاسِفَة والطَبائعِيين، ومرادُه أنّ الذّات الأزليّة القائمة بها القُدرةُ الأزليّة تُؤثّر في المُمْكناتِ إيجاداً أو إعداماً على وِفْق ما تَعلّقت به إرادتها.

فإن قلت: فيلْزَم المجاز في التّعريف. **قلت**: نعم، لكنّه مشهورٌ بين القوم.

والحاصل: أنّ تعلُّقَ الإرادَة على وِفْقِ تعلُّق العلم، وتعلُّق القُدرةُ بأحدِ طرفَي كلّ مَقدُور بعدَ استِواء نسبَتِها إليهما على وِفْق تعلُّق الإرادة، صرّح به السعدُ وغيره، فما عَلِم تعالى أنّه يكونُ على صفَةٍ كذا في زمانٍ كذا مثلاً، تعلّقتْ إرادَته تعالى بتخصِيصِه على وِفْقِ ما عَلِمَه، فتعلَّقت قدْرَتَه تعالى بإيجادِه على وِفْقِ ما خصَّصَته الإرادة، وهكذا في جانِب الإعدام.

فإن قلت: يلزمُ من أخذِ المقْدُورات في تعريفِ القُدْرَة الدَوْر.

قلت: ستَعْرفُ جوابَه عندَ التّعَرُض لتعرِيفِ العِلْم.

فإن قلت: هلّا اكتُـفي بالعِلْم مُخصَّصاً فتُؤثِّر القُدرَةُ على وفْقِه؟

قلت: ستَعرِفُ جوابَه إن شاء الله تعالى في محلِّه.

فإن قلت: فهل بينَ هذه التَّعلُّقات ترتُّب زماني؟

قلت: أمّا بحَسَبِ التَّعلُّق الأزليّ القدِيم فلا تَرَتُّبُ كما لا يخفى، وأمّا بحَسَب التّعلُّق التَخيِيري الحادِث فالتَّرتُّب بينَ تعلُّق العِلم وبينَ تعلُّقَي الإرادَة والقُدْرة مُمكن، وأمّا بينَ تعلُّقَي الإرادَة والقُدْرة فلا يُتَصوَر التَّرتيب إلّا بحسبِ اعتِبار العقل لا بحسبِ الخارج، وإلا لَزِم تأخُر المرادِ عن أن تعلّق الإرادَة به، وهو ممنوع لِما ستَعرِفَه إن شاء الله تعالى.

وإفرادُ هذه الصّفات بالذِّكر مع تعرُّضِه بعد هذا للقادِرِ وبقيّةِ المشتَقاتِ الآتية صريحٌ في أنّها زائدةٌ على الذّات، لا كما يقوله المعتزِلَة من نَفي القُدْرةَ، وقادِريّته تعالى عندَهم إنّما هي بذاتِه لا بصفَةٍ زائدةٍ على ذلك، وقد مرّ بيانُ فساده، وأنّها غيرُ متَّحدة بذاتِه تعالى وإلّا لَزِم اتّحاده تعالى بها، فيكون الكثير عين القليل أو الكلّ عين جُزْئه، وهو لا يُعقَل، وبيانه: أنّ القُدّرة والذّات حقِيقَتان اثْنَتان، فلو اتّحدتا أي: صارتا واحداً لَزِمَ ما ذُكر بالضرورة.

* [حجة المعتزلة على امتناع كون الله تعالى قادراً بقدرة]

احتجّ المعتَزِلةُ على امتِناعِ كون الباري تعالى قادِراً بقُدْرةٍ زائدَةٍ على ذاتِه بأنّه لو كان كذلك لَما كان قادِراً على خلقِ الأجسام، واللّازِمُ باطلٌ وفاقاً. بيانُ الملازَمة من وجهين:

أحدهما: أنّ عدمَ صُلوح قُدرة العبْدِ لخلقِ الأجسامِ حكمٌ مشتَركٌ لا بدّ له من عِلّةٍ مشتَرَكة وما هي إلّا كونها قدرة، فلو كان للباري أيضاً قُدرة لكانت كذلك.

وثانيها: أنّ قدرةَ الباري تعالى على تَقْدِير تحقُّقِها إمّا أن تكونَ مُماثِلةٌ لقُدَرِ العباد فيَلْزَم أن لا تَصلُح لخلقِ الأجسام؛ لأنّ حكمَ الأمثال واحد، وإمّا أن تكونَ مُخالِفَة لها، وليستْ تلكَ المخالَفة أشدّ من مُخالَفة قُدَرِ العباد بعضها لبعض، ومع ذلك لا يصْلُح شيءٌ منها لخلْقِ الأجسام، فكذلك التي تُخالِفُها هذا القَدْر من المخالَفَة.

وأجيب: بأنّا لا نُسلِّم بأنّه لا بدّ للحكمِ المشترَكِ من علّةٍ مُشترَكة، بل يجوزُ أن يُعلَّل بعِلَلٍ مُختلفة؛ إذ لا يمْتَنِع اشتَراك المختَلِفات في لازِمٍ واحدٍ، فمن هذا يجوز أنْ يُعلَّل عدم صُلوحِ قُدَرِ العباد لخلقِ الأجسام بخُصُوصِيّاتِها، ولو سُلِّم فلا نُسَلِّم أنّه لا مُشتَرك بينَها سوى كونُها قُدرة؛ لجوازِ أن يكون أمراً أخصّ من ذلك، بحيث يشْمَلُ قُدَرَ العباد ولا يشْمَل قدْرَة الباري، ولا نُسَلِّم أنّ مُخالَفَة قُدْرَة الباري لِقُدَرِ العبادِ ليست أشدّ من مُخالَفتِها فيما بينِها؛ لجواز أنْ تَنفَرِد بخُصُوصِيّةٍ لا تُوجدُ في شيءٍ منها فتَصْلُح هي لخلقِ الأجسام دونها.

* [تعلقات القدرة]

تتمّة:

اعلمْ أنّ للقُدْرةِ عند المحقِّقين بالمقْدُور تعَلُّقَين: معنويٌّ لا يتَرتَّب عليه وُجُود المقْدُور بالفَصل، بل هو مُمكنٌ من القَادِر إيجاده لوقْتِه أو تَركِه فيه، وهذا التّعلُّقُ لازِم المقْدِرة قديمٌ بقِدَمِها، ونسبتُه إلى الضِّدّين على السواء، وتنجِيزيّ يتَرتَّب عليه وجودُ المقْدُور أو عدمُه لوقتِ وجُودِه أو عدمِه. وتوقِيتُه التّأثير دليلٌ على أنّه أراد الثّاني لا الأول، نعم على طريقِ الماتريدِّية القائلِينَ بزيادَةِ صفةِ التّكوين على القُدْرةِ ينبَغي حذفُ ما يُفِيدُ التّوقيت وإرادة الأول، على ما ستَقِفُ عليه بعدُ إن شاء الله تعالى.

* [وجوب صفة الإرادة]

ثمّ عطفَ على الوُجُود أيضاً بحرفِ العطفِ السّاقِط للضّرورة قوله: وواجب له تعالى **(إرادة)** ويرادُ فيها المشِيئة عندنا.

قال السعد: وهي صفةٌ قديمَةٌ لله تعالى تقْتَضي تَخصِيصُ المُمْكنات بوجْهٍ دونَ وجه في وقتٍ دون وقت. وعُلِم من عطفِها على القُدرةِ مُغايرتِها لها وعَدَم إغناء القُدْرة؛ وذلك لوجْهين:

أحدهما: أنّ الـمُمْكنات نسبتُها إلى قُدرَتِه تعالى على حدِّ السّواء، فلو اختصّت بوُجُود بعضِها دون بعضٍ لَزِمَ العجز.

وثانيهما: أنّ القُدْرَةَ شأنُها التَّأثيرُ والإيجادُ أو الإعْدامُ، والمُوجَد من حيث هو مُوجِد غير المُرجّح من حيثُ هو؛ لتوقُّفِ الإيجادِ على التّرجيحِ من حيثُ هو ترجِيح.

فإذن لا بُدّ لتَخصِيصِ بعض المُمْكنات بالوقُوعِ دون مُقابِله من صفة أخرى تَصْلح له، وليس الصَّالِح له إلّا صفةَ الإرادَة؛ إذ لا يلزَمُ نقصٌ في قولِنا: أرادَ الله تعالى وجودُ هذا المُمْكن ولم يُرِدْ وُجُود هذا المُمْكن الآخر بل أرادَ عدمه، بل ذلك دليلٌ على غايةِ الكمال، فإنّ تصَرُّفه جلّ وعلا في المُمْكنات بمحْضِ الإرادةِ والاختِيارِ، ولا باعِث على مُمْكنٍ منها ولا إكْراه ولا إجْبار، كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، ولو قلتَ: قدر الله تعالى على هذا المُمْكن الموجُود ولم يُقدر على مُقابِله لكان فاسداً؛ لِما فيه من لُزومِ نقيصَة العجز، وأمّا سائرُ الصّفات كالعِلْم والكلامِ والسّمعِ والبَصر فلا يصِحُّ التّخصِيص بها؛ لأنّ التّخصِيصَ تأثيرٌ وهذه الصّفات ليست مُؤثِّرة في مُتعلَّقاتِها، انتهى.

وأقول: أمّا تساوي نِسبة القُدرة إلى الكلِّ فشيءٌ ظاهر لم يُنكِره أحد، وأمّا كون تَعلُّق العِلم تابِعاً للوقوع فاعلم أنّ العِلمَ عندَهم إمّا فعليٌّ، وهو سَبْق صورةَ المعْلُوم إلى العالِمِ فتكونُ تلك الصُّورةُ العقليّة سبباً لوجُودِها في الأعيانِ كما نَعقِل شكلاً، ثمّ نجعَلُه موجُوداً، وإمّا انْفعاليٌّ وهو اسْتِفادَة الصُّورة العقليّة من الموجُود، وإمّا لا فعْليّ ولا انفعاليّ كما في علْمِه تعالى.

إذا علمتَ هذا؛ فمعنى كونُ العِلْم تابِعاً للوقوع أنّ العِلْم إنّما يتعلّق بوقُوعِ شيء مُعيّن؛ لأنّه في نفْسِه كذلك، وإلّا كان جهلاً، وأصحابُنا وإن مَنَعوا التّبَعيّة للوقُوعِ في العِلْم الفِعليّ للقَطْع بأنّ أحدَنَا يتصوّر أمراً من الأمور ويُصَدِّق بتضَمّنِه لمصلَحةٍ من المصالِح فتفعلُه، إلّا أنّهم قد جزَمُوا القولَ باسْتِواء نسبَةِ العِلم إلى الضِّدّين كالقُدْرةِ، وأنّ العِلْم بالمصلحَةِ لا يكونُ

داعياً إلى الفِعل ما لم تَحصُل الحالة المعْلُومَة بالوجْدان المُسمّاة بالإرادة، ونبّهوا على ذلك بأنّه لا شيءٌ من أفْعالِه تعالى إلّا ويُمكِن تصوُّره على وجهٍ أحسنَ من وقُوعِه على ما هو عليه تَخصِيص من غيرِ مُخصِّص.

وممّا نبّه على ذلك أنّا كثيراً ما نَتَصوّر أمراً ونعلمُ أنّ فيه مصلحةً، لكنّا لا نفْعَلُه لكَسلٍ مانعٍ أو لحياءٍ رادِعٍ أو لنحو ذلك، ما لم يَحصُل لنا المعنى المُسمّى بالإرادَة، على أنّ رعايةَ المصلحةُ في فعْلِه غير لازِمَة ولا مُطّرِدة؛ إذ له تعالى فِعلُ الأشياء على خلافِ علمِه ما فيها من المصْلَحة كما صرَّح به في «الأذكار» وغيره، فلا يجوزُ أن يكونَ عِلمُ ما في الفِعل بما في الفِعلِ من المصْلحة مُرجِّحاً له؛ للزُوم تخلُّفه فيما يَفْرض خُلوّه عنها من الأفْعال، على أنّ العِلمَ بالمصلَحة إنْ كان مُوجِباً لذلك الفِعل لزِمَ كونُه تعالى مُوجِباً للزُومِ العِلم بالمصلَحة لذاتِه تعالى، وقد تقدّر بُطلان كونُه تعالى فاعلاً بالإيجاب، وإنْ لم يكُن مُوجِباً له لَزِم أن لا يُوجَد، لِما تقرّر بين الجمهور من أنّ الشيءَ لا يُوجدُ من الفاعِلِ ما لم يَجب منه، ولم يجبْ منه ما لم يُوجِبه.

وبالجملةِ؛ فبعدَ تسلِيم أنّ الله تعالى قادرٌ بمعنى أنّه يصحُّ منه الفِعل والتّرك ينبَغي أن لا يتوقّفُ عاقِلٌ في أنّ علْمَه بوجهِ المصلَحةِ لا يكفي في فعْلِه وإلّا لَزِم الإيجابُ فيه، فإنّ هذا العِلم لازِمٌ لذَاتِه لا يُفارقُه قطعاً وإلّا لَزِمَ تجهِيله تعالى عنه علواً كبيراً، ولهذا لَزِم الفلاسِفَة القَول بالإيجابِ مع اعترافِهم بأنّ إيجادَه تعالى للعالَم على النّظامِ المُشاهَد تابعٌ للعْلِم بوجهِ الكمال فيه.

*** [تعلقات الإرادة]:**

فإن قيل: لم لا يجوزُ أن تكفي صفةُ القُدرة من غيرِ احتِياجٍ إلى إثباتِ الإرادَة، وذلك بأنْ يكون لصِفةِ القُدرةِ تعلُّقاتٍ ثلاثة، **أحدها**: أزليٌّ وهو صِحَةُ الفَصل والتّرك.

والثاني: متَجدِّد وهو تَخصِيصُ أحد المقدُورَين بالوقُوع على وجهٍ مخصوص.

والثالث: مُتجدِّدٌ أيضاً وهو التّأثِير والإيجادُ بالفعل، فهذه تعلُّقات ثلاثة تكفِي فيها صفة القُدرة من غيرِ احتياجٍ إلى صفَةٍ أخرى، ولا إلى داعٍ أو مُرجِّح آخر.

قلنا: كثيراً ما يكونُ أحدُنا قادِراً على الفِعل أو التّرك المُتمَثّل على المصْلَحة، ولم يفعَله

ما لم تحصُل له الحالة المعلُومَة بالوجْدَان المسمّاة بالإرادَة، هذا ما أشارَ إليه بعضُ المتأخّرين، وفيه نظر.

فإن قلت: يرد على القولِ بالإرادَةِ أنّه إن جازَ تعلُّق الإرادَة بكلِّ واحدٍ من الضِّدّين بدَلاً عن الآخر فتعلُّقها بأحدِهما مُعيّناً تَرجُّحاً بلا مُرجِّح، وإن لم يمْكِن ذلك بل كان تَعلُّقُها بأحدِهما مُقتضى ذاتها، فالمريد غيرُ قادِرٍ على الفِعل بالمعنى المتقدِّم ذِكْرُه، أعني: صحةُ الفِعل والتّرك؛ إذ قدْ وجبَ وُجُود أحدِ الضِّدّين منه لا وجُوباً مُترَتِباً على تعلّقِ إرادَتِه، بل لم يجزمنه إلّا وقوعُ هذا الضِّدّ.

قلت: أوردَهُ بعضُ المتأخِّرينَ وأجابَ عنه: بأنّ غايةَ ما يُمكِن أن يُقال فيه أنّ تعلُّقَ الإرادَةِ بأحدِ الضِّدّين لذاتِها، لا بمعنى أنّ ذاتَها تقْتَضي التّعلُّق به البتّةَ، بل بمعنى أنّها لا تحتاجُ في ذلك إلى مُرجِّح غير ذاتِها، بَدَاهة أنّ الهارِب من السّبُعِ مثلاً لا يُريدُ أحد الطريقَين المتساوِيَين من كلِّ وجهٍ لمرجِّح، والعَطْشانُ لا يُريدُ أحد القَدَحين كذلك لمرجِّح، والجوعانُ لا يُريدُ أحد الرَّغِيفَين كذلك لمرجِّحٍ، وهذه خاصّة الإرادَة فلا يجوزُ مثله في القُدْرة ـ أي: لِمَا مرّ ـ انتهى. وسبقَهُ إليه في «شرح المقاصد» وسيأتي في مَبحثِ التّعلُّق.

وربّما يُفْهمُ من عدَمِ الإرادَةِ من الصّفاتِ الأزليّةِ الثُّبوتِيّة الواجِبة القِيامُ بذاتِه تعالى وسكوتِه عن المشيئةِ المرَادِفة لها عندَنا مُخالَفة من زَعَمَ أنّ المشِيئةَ قديمَة والإرادَة حادِثة قائِمَة بذاتِه، ومن زَعَمَ أنّ معنى إرادَة الله تعالى فِعْلُه أنّه ليس بمُكْرَهٍ ولا إنسانٍ ولا مَغْلُوبٍ، ومعنى إرادَتُه فعل غيرِه أنّه آمِرٌ به، كيف وقدَ أمرَ كلّ مُكلَّف بالإيمانِ وسائرِ الواجِبات ولو شاء لوقَع، ومن زَعَم أنّه تعالى مُوجِب بالذّات لا فاعِلٌ بالإرَادَة والاختِيار، فالفلاسِفَة ومن زَعَم أنّه مُريدٌ لا بصِفَةٍ زائِدَةٍ على ذاتِه تعالى كالنجارية، ومن زَعَم أنّه تعالى مُريدٌ بإرادَةٍ حادِثَة لا في محلٍ بل قائِمَة بذاتِها كبعضِ المعتزِلة، ومن زَعَمَ أنّ إرادَتَه حادِثَةٌ في ذاتِه كالكَرامِيّة.

والدَّليلُ منّا على ما ذُكِر الآيات النّاطِقة بإثْباتِ صفَةِ الإرادَةِ والمشيئةِ لله مع القَطعِ بلُزُومِ قيامِ صفة الشيء به، وامتِناعُ قيام الحوادِث بذاتِه تعالى، وأيضاً نظامُ العالَمِ ووجُوده

على الوجْهِ الأوْفَق الأصح دليلٌ على كونِ صانِعُه قادِراً مُختاراً، وكذا حُدُوثه؛ إذ لو كان صانِعُه مُوجباً بالذّات لَزِم قِدَمُه ضرورة امْتِناع تخلُّف المعلُول عن علَّتِه الموجِبة، والله أعلم.

* [مغايرة الإرادة للأمر والعلم]:

وأشارَ بقولِه: **(وغايرت)** أي: الإرادَةُ بمعنى بايَنت وخالَفَت، لا بمعنى انفكّت، لِما سيأتي من امْتِناع الانفِكاكِ على الصّفات بعضها عن بعض، **(أمراً)** نفسيّاً، وهو اقتِضاءُ فِعل غير كف مَدلُول عليه كفُّ افْتِعال الاقتِضاء، أي: الطّلَبُ الجازِم وغير الجازِم، لِما ليس بكفٍّ ولِما هو كفّ مدْلُول عليه بكَفّ، ومِثْلُه مرادِفه كاتَرِكْ وذَر، بخلافِ المدْلُول عليه بغيرِ ذلك كلا تفعل، فإنّه ليسَ بأمْرٍ، وأمّا مُغايَرتها له بمعنى القَول النّفسي المقْتَضي لفعل ... إلخ، ففي غايةِ الظُّهورِ؛ إلى الردّ على الكعبيّ وكثيرٍ من معتَزِلَة بغداد، حيثُ قالوا: إنّ إرادَتَه تعالى لِفِعلِه هو علْمِه به وكونُه غير مُكْرَهٍ ولا ساهٍ، ولِفِعْل غيره هو الأمرُ به، حتّى إنّ ما لا يكونُ مأمُوراً به لا يكونُ مُراداً له؛ أمّا **أولاً**: فلا خفاءَ في أنّ هذا مُوافقَة للفَلاسِفَة في نَفْي كونُ الواجِب مُريدَاً، أي: فاعِلاً على سبيلِ القَصْدِ والاختِيار.

وأمّا **ثانياً**: فهو مُخالِف للنُّصوصِ الدّالّة على أنّ إرادَتَه تتَعلَّق بشيءٍ دون شيءٍ وفي وقْتٍ دون وقت، وعلْمُه تعالى غير مُكْرَه ولا ساهٍ نسبَتُه إلى الموجُودَات كلّها على حدّ سواء، لا اخْتِصاص لبعضِها به عن بعض.

وأمّا **ثالثاً**: فلأنّه قد أمرَ العِبادَ بما لم يشأهُ منهم:

ـ قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ـ ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢].

ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

إلى غيرِ ذلك ممّا لا يُحصى، وتقْرير هذا الثالث من وجهين:

أحدهما: أنّه تعالى أمرَ بما عَلِم امْتِناعه كإيمانِ من عَلِم تعالى موتَه على الكُفر، والمُمْتَنع غير مراد بالاتِّفاقِ منّا ومنهم.

وثانيها: أنّ الأمرَ لو كان هو الإرادَة لوقَعَت المأمُورات كلّها؛ لأنّ الإرادَةَ تُخصِّصُ الفِعل بحالِ حدُوثِه، وإذا لم يُوجَد الفِعل لم يَحدُث فلا يُتَصوّر تَخصِيصُه بحالِ حدُوثِه.

ويردُّه بشَقَّيه ما أشارَ إليه الإسنوي في «شرح منهاج الأصول» من أنّ المعْتَزلَة التَزمُوا أنّ الله تعالى يُريدُ الشيءَ ولا يقعُ، ويقَعُ ولا يُريدُه. وما صرّحَ به الأصْفَهانيّ في «شرح المحصول»:

من أنّه منْقُوضٌ بالطَلَبِ فإنّ الكافِر هو الذي عَلِم الله موته على الكفْر مَطلوبٌ إيمانُه على ما تقرّر، ولا شكّ أنّ إيمانَ هذا الشَّخصُ والحالة هذه مُحال مع أنّه مطلُوب، وطَلَبُ المُحال مُحال فَوَجبَ أن لا يكونَ إيمانُ هذا الشّخص مَطْلوباً وهو باطل، فإنْ مُنِعت المقدِّمة القائلَة: طَلَبُ المُحالُ محال ادّعينا البَداهة ومنَعْنا المقدّمة القائلة: إنّ إرادّة المُحال مُحال، وإن كان فيه ما يُتأمَّل، وستَمرُ بك في مبحثِ المتعنَّقات والأفعال أدلّة أُخر.

وأمّا الاعتِراضُ على مذهبِ الكعبيّ والنّجار من أنّ إرادَتَه تعالى كونُه غير مُكْرَهٍ ولا ساهٍ بأنّه يُوجِب كون الجماد مُريداً فليس بشيءٍ؛ لأنّه إنّما يُفسِرُ بذلك الإرادَة الأزليّة خاصّة.

(و) غايرت أيضاً الإرادَة الأزليّة (**علماً**) أي: أزليّاً كان وسيأتي بيانُ حقِيقَته، أو حادِثاً ولمّا لم يَقصِد أفراد حقِيقَته منه مُعيّنة بحيث يختَلِفُ مفْهُومه تعريفاً وتنكِيراً أورده بلَفظِ النّكرة، ومقصُوده بهذا الردُّ على الفلاسِفَة القائلينَ بأنّ إرادَتَه تعالى هي عِلْمُه بوجهِ النّظام، ويسمّونَه العنِاية الأزليّة، قال ابن سينا: العِنايّة هي إحاطَةُ عِلمِ الأوّل تعالى بالكُلِّ وبما يجبُ أن يكونَ عليه الكُلّ حتّى يكونَ على أحسَنِ النِّظام. فعلم الأول بكيْفِيَة الصّواب في تَرتِيب وُجُود الكلّ مَنبَعٌ لفَيَضانِ الخير في الكُلّ من غيرِ انبعاث قَصْدِ، ولا طَلَب من الأول الحقّ.

وحاصله: إنّ العِناية عندَهم على ما في «شرح المقاصد» هي تمثُّل نظام جميع الموجُودَات من الأزل إلى الأبد في عِلْمِ السّابق على هذه الموجُودات مع الأوقَاتِ المترتِّبَة الغير المتَناهِيّة التي يجبُ ويَليق أنْ يقعَ كلّ موُجُود منها في واحِدٍ من تلك الأوقات، قالوا: وهذا هو المقْتَضِي لإفاضَةِ ذلك النّظام على ذلك التَّرتِيب والتَّفصيل؛ إذ لا يجوزُ أن يكونَ صدُورُه عن الواجِبِ وعن العُقُول المجَرَّدة بقَصْدٍ وإرادَةٍ، ولا بحَسَبِ طبيعَةٍ ولا على سبيل الاتِّفاق والجزاف؛ ولأنّ العِلَل العالِية لا تُفعَل لِغَرض في الأمور السافلة، فقدْ صَرَّحوا في إثْبَات هذه العِنايّة بنَفْي ما نُسَمِّيه الإرادَة، وقد عرفت مُرَادهم بإحاطَةِ عِلْم الله تعالى بالكُلِّ وأنّها ليست إلّا وجُوداً للكُلِّ.

ووجه الرد: أنّ نِسبَةَ العِلم إلى جميعِ مُتعلَّقاتِه واحدة فلا يصْلُح للتّخصِيص، فتَعيّن أنّه إنّما هو بصِفَةِ الإرادَة.

*** [الرد على المعتزلة في كون الإرادة هي العلم]:**

والردّ على المحقِّقين من المعتزلة القائلينَ: بأنّ إرادتَه تعالى هي علمُه ممّا في الفِعل من المصْلحة. **ورُدَّ** مذهبُهم بأنّ الإرادَة لو كانت هي العِلْمُ بما في الفِعلِ أو التَّرك من المصْلَحة لما وقعَ الفعل الاختِيارِيّ بدونِه ضرورة، واللّازمُ باطل؛ لأنّ العطْشَان يشربُ أحد القَدحين، والهاربُ يسلُكُ أحدَ الطَرِيقَين من غيرِ شعور بمصْلَحةٍ راجِحة في فعلِ هذا وتركِ ذلك عند فَرْض التَّساوي في نظرِ العقْل. وبالجمْلَة فيكون مُسمَّى لفظ الإرادَة مُغايِراً للعِلْم والشُّعُور بالمصْلحة في الفِعْل أو التَّرك ممّا لا يَنْبغي أن يخفى على العَاقِل والعارفِ بالمعاني والأوضَاع ـ وسيأتي وجهُ ردّه بغيرِ هذا أيضاًـ.

قال سعدُ الدّين: تمسَّكَ أصحابُنا بأنّ تخصيص بعضِ الأضّدّاد بالوقُوع دونَ البعض، وفي بعضِ الأوقاتِ دونَ البعض مع اسْتِواء نسْبَةِ الذّاتِ إلى الكلِّ لا بدّ أن يكونَ لِصِفةٍ شأنها التَّخصِيص؛ لامتِناع التّخْصِيص بلا مُخصِّص، وامتِناع احتِياج الواجِب في فاعلِيّتِه إلى

أمرٍ منفصل، وتلكَ الصّفة هي المسمّاة بالإرادَة، وهو معنى واضحٌ عندَ العَقْل مُغايرٌ للعِلمِ والقُدْرةِ وسائرِ الصِّفات شأنه التَّخْصِيص والتَّرجيح لأحدِ طرفَي المقدُور من الفِعل والتَّرك على الآخر.

قال: ويُنبّه على مُغايرتِها للقُدرةِ أنّ نسبةَ القُدرة إلى الطَّرفَين على السَّواء بخِلافها، وللعِلْم أنّ مُطلق العِلم نسبتَه إلى الكلِّ على السَّواء، أو العِلْمُ بما فيهِ من المصْلحة، أو بأنّه سيُوجَدُ في وقتِ كذا سابق على الإرادَةِ، والعلمُ بوقُوعِه تابعٌ للوقُوع المتَأخِّر عنها، وفيه نظر؛ إذ قدْ لا يُسلم الخصْمُ سبق العِلْم بأنّه يُوجِدُه في وقتِ كذا على إرادَتِه ذلك، وإلّا تأخَّر علْمُه بوقُوعِه إلّا عن إرادَتِه الوقُوعَ حالاً، وما يُقال أنّ العِلْمَ تابعٌ للوقُوعِ فمعنَاهُ أنّه يَعْلَم الشّيء كما يقع، وأنّ المعْلُوم هو الأصلُ في التّطابُق؛ لأنّه مِثالٌ وصورةٌ له، لا بمعنى تأخّره عنه في الخارِج البتّة.

قال: والحقُّ أنّ مُغَايرةَ الحالَة التي نُسمِّيها بالإرَادةِ للعِلْم والقُدْرةِ وسائرِ الصّفات ضرورية، ثمّ تَبيّنَ قِدَمَها وزيادَتِها على الذّات بمِثْلِ ما مرَّ في العِلم والقُدْرة.

(و) غايرت أيضاً الإرادَة الأزَليّة **(الرّضى)** أي: رضاهُ تعالى، قال فيه عِوض عن مضافٍ إليه على رأي كوفي، وفسّره بعضُهم بالإرادَةِ من غيرِ اعْتراض. قال: ويُرادِفُه المحبّة، وعليه فيكون أخَصَّ من الإرادَةِ الأعمّ؛ إذ هي تتعَلَّقُ بما لا اعتِراض على فاعِله كالإيمان، وبما يتوجّه على فاعِله الاعتراض كالكفْر، والأخَصُّ غير الأعمّ.

وفسَّره «المواقف» بتَركِ الاعتِراض، كما فَسَّر المحبّةَ أيضاً بأنّها إرادَة لا يتبعها تبعة. وعليه؛ فمُغايَرةِ الرَّضى للإرادَة المرادِفَة للمشيئةِ بَيّنَة لتبايُن معنيهما كمُغايَرة المحبّة لها لكونِ معنى المحبّة أخصّ.

قلت: ولعلّ مراد الأوّل بمُرادَفَة المحبّة للرضى مُساواتِها له، فلا يُنافي ما فُهِم من الثاني من تخالُف مفْهُومَيهما، فليُتأمّل.

خاتمة:

ما تَقدّم بيانٌ للمحبّةِ القدِيمة، وأمّا المحبةُ الحادِثة فهي الميلُ النّفسي إلى الشيءِ لكمالٍ أُدْرِك فيه، بحيث يحمِلُها على ما يُقرِّب إليه، انتهى. قاله القاضي، وستأتِي القُدرَة الحادِثة.

وأمّا الإرادَةُ الحادِثَة فهي وإنْ كان معناها واضحاً عندَ العقْلِ غير ملتَبِس بغيره، وعَسُرت معْرِفتُها بكَنَه الحقِيقة لا يَبْعد أنْ يُعبّر عنها بما يُفِيد تصوّرها، كأنْ يُقال هي صفةٌ في الحيّ الحادِث، يتأتّى له بها تخصِيصُ أحدَ طرَفَي مَقْدوره بالوقُوع في وقتٍ دون وقت بدلاً عن الآخر، وهي تُغايِر الشَّهوة، كما أنّ تُقابِلها وهي الكراهة يُغاير النّفرة؛ ولهذا قدْ يُريدُ الإنسان ما لا يشْتَهيه كشُربِ دواءٍ كريه ينْفَعُه، وقدْ يشْتَهي ما لا يُريدُه كأكلِ طعامٍ لذيذٍ يضُره.

ومذهبُ أهل السنّة صِحّة وجُود الإرادَة بدون اعْتِقاد النّفع أو الميل التّابع له، فلا يكون شيء منهما لازماً فضلاً عن أن يكونَ نفسُها كما ذهبَ إليه المعتَزِلة ـ وذلك كما يأتي ترجِّيحُ الهارب أحدَ الطّريقَين المتَساويَين من الوجُوه والجائعُ أحدَ الرَّغِيفَين ـ كذلكَ فإنّ ذلك بالضَّرورَة ليس إلّا لمحضِّ الإرادَة من غيرِ رُجحان واعتِقاد نَفْع لذلك الأحد على مُقابِله، وصِحّة تعلُّقِها بما لا يكون مقدوراً للحيوان؛ لجوازِ كونِها صِفَة تتعَلَّقُ بالمقْدُور وغيره، ويكونُ من شأنِها التَّرجِيح والتَّخْصِيص لأحدِ طرَفَي المقدور؛ ولهذا صحّ إرادَة الحياة والموت وصحّ تعلُّقِها بالإرادَةِ والكراهَةِ والعكس، وصحَّ الفَرق بينها وبينَ الشَّهوة بأنّ الإرادَة قد تتعلّق بالإرادَةِ وبالكراهَةِ بأنْ يُريدُ الإنسان إرادَتَه لشيءٍ أو كراهَتَه له، وكذا الكراهة ولا يَلْزَمُ من كون الشيء مُراداً ومكرُوهاً معاً؛ لأنّ إرادَةَ الكراهَة وكراهَة الإرادَة لا تُوجبِ إرادَةَ المكروه وكراهَة المُراد،

وهذا بخلافِ الشّهوةِ، فإنّه لا معنى لاشْتِهاء الإنسان شَهْوَته لشيء إلّا بمعنى الإرادَةِ، كما إذا قيلَ لمريضٍ: أيّ شيء تَشْتهي؟ فقال: أشْتَهي أنْ أشْتَهي، وكذا النّفرة لا تَتَعلّقُ بالنّفرة.

* [القول في الإرادة وكراهة الضدّ]:

تتمّة:

ذهبَ الأشعريُّ وجمهور أتْبَاعه إلى أنّ إرادَة الشيء نفس كراهَة ضِّدّه، وذهبَ القاضِي والغَزالي وطائفة إلى أنّها غيرها.

احتَجَّ الأشْعريُّ بأنّها لو كانت غيرها لكان إمّا مُماثِلاً لها أو مُضاداً أو مُخالفاً والكلُّ باطل، أمّا الملازمَة؛ فلأنّ المتَغايرين إن استويا في صفاتِ النّفس، أعني: ما لا يحتاجُ الوَصْف بها إلى تَعقُّل أمر زائد كالإنسانيّة للإنسان والحقِيقة والوجُود والمشيئة له، بخلافِ الحدُوث والتّحيّز ونحوه، فمثلان كالبَياضَين، وإلّا فإنْ تنافَيا بأنفُسهما فضِّدّان كالسّواد والبياض، وإلّا فمُتَخالِفان كالسّوادِ والحلاوة، وأمّا بُطلانُ اللّازم؛ فلأنّهما لو كانا ضِّدّين أو مِثْلَين لامْتَنع اجْتماعُهما وهذا ظاهرٌ لزُوماً وفَساداً، ولو كانا خِلافَين جازَ اجْتماعُ كلّ مِنهُما مع ضِّدّ الآخر ومع خِلافه؛ لأنّ هذا شأنُ المتَخالِفين كالسّوادِ المخالِف للحلاوة، يجتَمِع مع ضِّدّها الذي هو الحمُوضَة ومعَ خلَافها الذي هو الرائحة، فيَلْزَم جواز اجْتِماع إرادَة الشيء مع إرادَةِ ضِّدّه؛ لأنّ ضِّدّ كراهةِ الضِّدّ إرادَة الضِّدّ.

وأجيب: بأنّ عدمَ الاتّحاد لا يسْتَلزِم التَّغايُر ليلزمَ أحدَ الأمور الثلاثة، سلّمْنَاه لكن لا نُسْلِّم جواز اجتِماع كلّ من المتَخالِفين مع مَبْدَأ الآخر؛ لجوازِ أنْ يكونا مُتَلازِمَين، وامْتِناع اجْتِماع الملزُوم مع ضِّدّ اللّازمِ ظاهر، أو ضِّدّين لأمرٍ واحدٍ كالشَّك للعِلْم والظنّ فاجْتِماع كلّ معَ ضِّدّ الآخر يسْتَلزم اجْتِماع الضِّدّين.

وعورض: بأنّ شرطَ إرادَةُ الشيء وكراهَته الشُّعُور به ضرورة، وقد يُرادُ الشيء أو يُكْره من غير شُعورٍ بضِّدّه، فإرادَة الشيء لا تسْتَلْزِم كراهة ضِّدّه، فضلاً عن أنْ يكون نفسُها على تقدِيرِ الشُّعُور بالضِّدّ، بمعنى: أنّها نفسُ كراهَة الضِّدّ المشعور به، وإلّا فلا معنى لاشْتِراط كون الشيء بشرط.

ثمَّ القِائلون بالتّغايُر اختَلفُوا في الاسْتِلزام، فذَهَبَ القاضي والغَزالي إلى أنّ إرادَةَ الشّيء تَسْتلزِمُ كراهَة ضِّدّه المشعور به؛ إذ لو لم يكُنْ مَكْرُوهاً بل مُراداً لَزِم إرادَة الضِّدّين وهو مُحالٌ؛ لأنّ الإرَادتَين المتُعَلِّقتين بالضِّدّين مُتَضادّان.

وأجيب: بمَنْعِ المقَدّمَتين لجوازِ أنْ لا تَتَعلّق بالضِّدّ كراهَة ولا إرادَة ككَثيرٍ من الأمُور المشْعُور بها، ولجواز أنْ يكُون كلّ من الضِّدّين مُراداً من وجهٍ أرادَه على السّويّة أو مع ترجُّحِ أحدهما بحسبِ ما فيه من نَفْعٍ راجحٍ، وأيضاً لو صَحّ ما ذُكِر لكان كراهةُ الشيء مُسْتَلزِمَة لإرَادَةِ ضِّدّه المشْعُور به، فيَلْزَمُ من إرادَةِ الشيء الذي له ضِّدّان أن يكونَ كلّ منهما مكْرُوهاً؛ لكونِه ضِّدّ المُرَاد ومراداً لكَونه ضد المكْرُوه، ولا مَحِيص إلّا بتغايُر الجِهَتَينِ أو تَخْصِيص الدَّعوَى بِمَا لَهُ ضِّدّ واحِد، وإذا جَازَ ذلك فتجويز إرَادَة كلّ من الضِّدّين بِجِهَة لا يصلح فِي معرض إبطَال حكم القَاضِي بالاستلزام المَذكُور؛ لجوازِ أن يكون كلّ منهُمَا مَكْرُوهاً أيضاً بِجِهَة، وإنّما يصلح فِي معرض الجواب كما ذكرنَا، حتّى لو دفع بأنكم تَجعَلُونَ مُتعَلّق الإرَادَة مُقارنًا لها فيلْزم من إرَادَة الضِّدّين اجتِماعهما، كَانَ كلَاما على السَّنَد مَعَ أنه ضَعِيف؛ لأنّ القَوْل بِأَنّ مُتَعلق الإرَادَة الحَادِثَة لا يكون إلَّا مَقْدُورًا للمريد مُقَارنًا لإرادته حتّى لا يتَعَلّق بِفعل الغَيْر وبالمستقبل، ويكون كل ذَلِك من قبيل التَّمَنِّي دون الإِرَادَة مُخالف للّغة والعُرْف والتَّحقِيق، انتهى كلامُ السّعد مُلخّصاً بعضه.

وقوله: **(كما)** صِفةُ مفعول مُطْلق، أي: غايَرت الإِرادَة الأمور المذْكُورة من الأمْرِ والعِلم والرِّضَى مغايرة كائِنة كالتّغايُر الذي **(ثبت)** عندَ أهلِ السنّة من عُلماءِ هذا الفن على ما مرّ بيانُه في كلٍّ منهُما مُفَصّلاً، وهو وإنْ كان تكْمِلة غير مُحتاج إليه لا يَخْلُو عن إشارَتِه إلى خلافٍ في ذلك الحكم كما ينكشف على الذَّوقِ السليم.

وتلْخِيصُ المسألة: أنّه اتّفق المتكلِّمونَ والحُكماء وجميع الفِرَقِ على إطْـلاقِ القول بأنّه مُريد، وشاعَ ذلك في كلامِ الله تعالى وكلامِ الأنبـياء، ودلَّ عليه ما ثَبتَ من كونِه تعالى فاعِلاً بالاخْتِيار؛ لأنّ معناه القَصْد والإرَادَة مع مُلاحَظَةِ ما للطَّرفِ الآخر، فكان المخْتَار

ينظرُ إلى الطَّرفَينِ ويمِيلُ إلى أحدِهما والمريدُ ينظرُ إلى الطّرفِ الذي يُريده، لكنْ كثُرَ الخلافُ في معنى إرادَتِه، فعِندَنا صفةٌ قدِيمَةٌ زائدَةٌ على الـذّاتِ قائمَة به على ما هو شأنُ سائر الصّفات الحقِيقيّة، وعند الجبائيّة صفةٌ زائدةٌ قائمَةٌ لا بمَحلٍّ، وعند الكرامِيّة صفةٌ حادِثَةٌ قائِمَةٌ بالذّات، وعند ضرار نفسُ الذّات، وعند النّجار صفَةٌ سلبِيّة هي كونُ الفاعِل ليس بمُكْرَهٍ ولا ساهٍ، وعند الفلاسِفَة العِلْم بالنّظامِ الأكمل، وعند الكعبي إرادَته لفِعْله تعالى العِلْمُ به ولفِعْل غيره الأمْرُ به، وعند المحقِّقّين من المعتَزلة هي العِلْم بما في الفِعْل من المصْلحة، والله أعلم.

* * *

* [وجوب صفة العلم لله تعالى]:

ثمّ عَطَفَ على الوُجُود قوله: (و) واجبٌ لله تعالى (**علمُه**) وهو صِفَةٌ أزلِيّة تَنكَشِف المعلومات عندَ تَعَلُّقِها بها كانت المعلومَات موْجُودة أو مَعْدُومَة، مُحالَة كانت أو مُمكِنة، قدِيمَة كانت أو حادِثَة، مُتَناهِية كانت أو غير مُتناهِية، جُزْئِيّة كانت أو كُلِّيّة، وبالجملَةِ جميع ما يُمْكن أنْ يتَعَلَّق به العِلْم فهو معلُومٌ لله تعالى، وسيأتي تحقِيقُه في مباحثِ التَّعلُّق.

إن قيل: يلزمُ عليه الدّور لأخْذِ المعلُومَات المشْتَقّة من العِلْم في تعْرِيفِه.

قلنا: يُمْكن دَفْعُه بأنّ المراد بالمعْلُومِ ما يُمكن أنْ يتَعلَّق به العْلْمُ الأزليّ القّدِيم، أو بأنّ المراد بالمعلومات المُدْركات، وهي لا تَتوقّفُ إلّا على العِلْم بمعنى الإدْرَاك، لا بمعنى الصِّفَة الأزلِيّة القائِمَة بذاتِه تعالى، أو بأنّه تعْرِيفٌ لفظيّ والتعاريفُ اللّفْظِيّة لا تدخُلها الأدْوار، كما هو مُبيّن في محله.

فإن قيل: إنّ ذِكر الانْكِشاف مُشْعِر بِسَبْقِ الخفَاء هو مُحالٌ على الواجِبِ تعالى.

قلت: غايَته أنّه تسمح مبنِيّ على ظُهورِ المُراد، وهو مُشاهَدَة الذّات تلكَ المُدْرَكات على ما هي عليه بهذه الصِّفَة.

فإن قلت: هلّا عَدَلْتَ عنه لِما لا تَسامُحَ فيه؟ **قلت**: لم أعْدِل عنهُ لوَجْهَين،

أحدهما: أنه للسعد، وناهِيكَ به في وجُوبِ الاتّباع، خصُوصاً في مِثل هذا.

وثانيهما: ما قالَه بعضُ الأذكِياء: من أنّه قلّ أنْ يُوجد للعِلْم تعريفٌ سالم عن الخدْش. قال بعضُهم: وهذا التَّعرِيفُ مبْنيّ على ما ذهبَ إليه الماتريدِي من أنّ العِلْم صِفَةٌ ذاتُ تَعَلُّق، وأمّا على ما قالَه الأشاعِرة: من أنّ العِلْم صِفةٌ تُوجِب تمييزاً في المعاني لا تَحْتَمِل النَّقِيض، فالمُناسِب أن يُقالُ في عِلْمه تعالى أنّه صِفَةٌ أزليّةٌ مُوجِبَة للتَّمييز بين الأشياء، انتهى. أقول: وفيه نظر بيّناه بـ«تعليق الفرائد».

* [مراتب علم المخلوق]:

وخرجَ بقَيدِ الأزليّةِ الحادِث المسبُوق بالعَدَم، وهو عِلْمُ المخْلُوق ومراتِبه ثلاث:

الأولى: ما يكونُ بالقُـوّةِ المحضَّة، وهو الاسْتِعدَاد للعِلْم أو حصُولُه للضّرورِيّات، يكون بالحواس الظَّاهِرةِ والبّاطِنة، كما يُسْتَفادُ من حس اللّمْسِ أنّ هذه النّارُ حارَّة تَسْتَعدُ النّفسَ للعِلْم بأنّ كلَّ نار حارّة وعلى هذا القِياس، وللنَّظَريّات يكون بالضَّرُورِيات بأنْ تُرتَّب فيُكْتَسب النّظري.

والثانية: العِلْمُ الإجمالي، كَمَن عَلِم مسألة تعقل عنها، ثمّ سُئِل، فإنّه يَحضُره الجواب في ذهْنِه دفعة من غيرِ تفْصِيلٍ، وحقِيقَته حالةٌ بسِيطَةٌ إجمالِيّة، وهي مبدأُ تفاصِيل المُركَّب.

والثالثة: العِلْم التَفْصيليّ، وهو حُضُور صُورَة المُركَّب بحيث تعْرف أجْزاؤه مُتميّزاً بعضها من بعض، مُلاحِظاً كلاً مِنها على الانْفِراد، وذلك كما إذا نَظَرنا إلى الصّحِيفةِ دُفْعة، فلا شكَّ أنّا نَجِد حالة إجماليّة من الإبْصَار، ثمّ إنّا حقّقْنا النّظر وأبْصَرنا كلّ حرفٍ حرفٍ على الانْفِراد حَصلتْ لنا حالة أُخرى، مع أنّ الإبْصارَ حاصِلٌ.

فالأولى بِمَنزلَةِ العِلْم الإجماليّ، والثانِية بمَنْزِلة العِلْم التّفصيليّ. فالحاصِلُ في الإجماليّ صُورَة واحِدة تُطابِقُ الكلّ من غير مُلاحظَةٍ لتفاصِيل الأجزاء على الانفِراد. وهاهُنا نرى في الأولى أنّه قامتْ الأدلّة السَّمعيّةِ من الكتابِ والسنّة على أنّ محلّ العِلْم الحادِث هو القَلْبُ وإنْ لم يتعيّن هو لذلك عقلاً، بل يجوز أنْ يخْلُقَه الله تعالى في أيّ جوهَرٍ شاء، لكن الظّاهِرُ من كلامِ كثيرٍ من المحققّين أنّه ليس المرادُ بالقَلْب ذلك العُضو المخْصُوص الموجُود لجمِيعِ الحيوانات، بل الرُّوح الذي به امْتَاز الإنسان.

وظاهِرُ كلامُ الفلاسِفَة أنّ محلَ العِلْم بالكُلّيات هو النّفسُ النّاطِقة المُجرَّدة، وبالجُزْئيّات هو المشاعِر الظّاهرة، إلّا أنّ المُحقّقّين منهُم على أنّ محلَّ الكُل هو النّفسُ، إلّا أنّه في الكُليّات يكونُ بالذّات، وفي الجُزئيّات بتَوسُّطِ الآلات، أعني: المشاعر، وسَيجِيء بيانُ ذلك في مبحثِ النّفس.

الثانية: لا خِلاف في أنّ مناطَ التّكالِيف الشّرعيّة هو العقل، حتى إنّها لا تَتوجّه على فاقِديه من الصّبْيان والمجانِين والبَهائم وسيجيء، ولا خفاء أنّ لفظ العقْل مُشْترك بينَ معانٍ كثيرة، فذهبَ الشّيخُ إلى أنّ المراد به هاهُنا العِلْمُ ببعضِ الضّرورِيات، أعني: الكُليّات البَدِيهيّة بحيث يتَمكّن من اكتِساب النّظريّات؛ إذ لو كان غيرُ العِلْم لصحّ انفِكاكُهُما بأنْ يُوجَد عالِمٍ لا يَعقِل، وعاقِلٌ لا يعْلَم، وهو باطل، ولو كان العِلْمُ بالنّظريّات وهو مَشروطٌ بالعَقْل لَزِم تأخُّر الشّيء عن نفسِه، ولو كان العِلْمُ بجمِيعِ الضَّرورُيّات لما صَدَق على ما يَفقِد بعضها لفَقْدِ شرطِها من الْتِفاتٍ أو تجرُبةٍ أو تَواتُر أو نحو ذلك، مع أنّه عاقِل اتّفَاقاً.

واعتُرِضَ بمَنْعِ المُلازَمَة، فإنّ المُتغايرَين قدْ يتلازمان كالجَوهَر مع العَرَض، والعِلّة مع المعلُول، وقدْ يمنع بُطلان اللّازِم، فإنّ العاقِل قدْ يكون بِدون العِلمِ كما في النّومِ، وهو ضعيف، والأقْربُ بأنّ العَقلَ قُوّة حاصلَة عند العِلمِ بالضَّرورِيّات، بحيث يتَمكّن بها من اكتِسابِ النّظريّات، وهذا معنى ما قالَ الإمام رحمه الله تعالى: أنّها غَريزةٌ يتْبعُها العِلمُ بالضّرورِيّات عندَ سلامَةِ الآلات، وما قال بعضُهم: إنّها قُوّةٌ بها يُميّز بين الأمُورِ الحسنَةِ والقَبيحَةِ، وما قالَ بعضُ عُلماءِ الأصول: أنّه نور يُضيء به طريق يُبْتدأ به من حيث ينتَهي إليه دَرْكِ الحواسّ إلى قُوّةٍ حاصِلَة للنّفسِ عند إدْرَاك الجُزئيّات بها يتَمكّن من سُلوكِ طريقِ اكتِساب النّظريّات، وهو الذي تُسمِّيه الحُكماء العقْل بالملكة.

قلت: فعلى مذهبِ الشّيخ يكون العقْل التكليفي نوعاً من العِلم أخصُّ من مُطْلَقِة، وعلى بقِيّتِها يصلح أن يكونَ لازماً للنَّوعِ الخاصِّ منها، فليُتأمّل.

* [تعلقات العلم القديم]:

الثالثة: اتَّفقَ القائلونَ بالعِلم القَدِيم على أنّه واحدٌ يتعَلَّقُ بمعْلُوماتٍ مُتعدِّدة، واختَلفوا في الحادِثِ فذهبَ الشّيخ وكثيرٌ من المعْتَزِلة إلى أنّ العِلْمَ واحدٌ لا يمْتَنِع أن يتَعلَّقَ بمَعْلومَين، وهذا هو المعني بقولِهم: يتَعدَّد العِلم بتَعدُّدِ المعْلُوم، وذهبَ بعضُ الأصحـاب

إلى أنّه لا يجوز، وجَعَل الإمامُ الرازي الخلافَ مَبْنيّاً على الخلافِ في تفْسِير العِلم بأنّه إضافةٌ فيكون التّعَلُّق بهذا غير التَّعلُّق بذاك، أو صِفَةٌ ذات إضافة، فيجوزُ أن يكُونَ للواحِدِ تعلُّقاتٍ بأمُورٍ مُتعَدِّدَة كالعِلْم القَدِيم، ومحلُّ الخِلاف أيضاً هو التَّعلُّق بالمقْصُودِ على التّفصِيل، ومن حيث أنّه كثيرٌ فلا يكون التَّعلُّق بالمجْمُوعِ المجتَمِع على الأجزاءِ من هذا القَبِيل ما لم تُلاحظُ الأجْزاءُ على التّفصِيل، ونُوقِش الإمامُ في البِناءِ بما محلُّ بسْطِه المطوَّلات.

الرابعَة: عندَ تعدُّدِ العِلْمِ لا خفاء في جَوازِ تَعلُّق العَلَمين بمَعْلُوم واحد، وهل هُما مثلان؟ فيه خِلاف، وتفْصِيل ذلك: أنّ للعِلمِ محلاً هو للعالِمِ ومُتعلَّقاً هو المعْلُوم، فإذا تعدَّد المحلُّ كعِلمِ زيد وعمرو بأنّ الصّانِعَ قَدِيمٌ، فالعِلْمان مُختَلِفان إن جَعلْنا اخْتَصاص كلّ منهُما بمَحَلِّه لذَاتِه وإلّا فمثلان، وإذا تعدَّد مُتَعلَّقهما فالعِلْمان مُختَلِفان، سواء كان اختِصاصُ كلّ منهُما بمَحلِّه لذّاتِه أو لا، وسواء كان المعْلُومَان مُتماثِلَين كالعِلْم بِبَياضَين، أو مُختَلِفَين كالعِلْم بالسَّواد والبَياض؛ إذ لو كانا مِثْلَين لم يجتَمِعا في محل، وإذا اتّحدَ مُتعلّقهما فالجمهورُ على أنّهما مِثْلان سواء اتّحدَ وقت المعْلُوم أو اختلف، أمّا عند الاتِّحادِ فظاهِر، وأمّا عند الاخْتِلاف فلأنّ اختِلاف الوقت لا يُؤثِّر في اختِلافِ العِلْمَين، كما لا يُؤثِّر اختِلاف الوقت وتَقَدّمه وتأخُّره في اخْتِلاف الجَوهَرين.

واعتَرَضَه الآمدي: بأنّ الفرقَ ظاهِر، فإنّ الوقْتَ ها هُنا داخِلٌ في مُتعلَّقِ العِلم، كالعِلْم بقِيامِ زيد الآن وبقِيامِه غداً، ولا خفاءَ في اخْتِلافِ الكُلّ باختِلاف الجزء بخلافِ كون الجوهَر في زَمانَين فإنّه خارجٌ عنه، وإنّما نظير ذلك العِلمُ بالشيء في وقْتَين لا العِلم بمَعْلومَينِ مُقيّد بوَقْتَين، هذا والحقُّ أنّ المعلومَ إذا ما اختَلفَ وقتَه كان مُتعَدِّداً لا مُتّحداً، وأنّ اتِّحادَه مع تعدُّد العِلم إنّما يُتصوّر عند اختِلافِ وقتِ العِلم، والظَّاهِر أنّهما حينئذٍ مِثْلان، أو عند اختِلافِ محلّه، وقدْ سبَقَ الكلام في أنّهما حينئذٍ مِثْلان أو مُختَلِفان، والله أعلم.

ودخلَ في قولِه مسمُوعَاتِه تعالى ومُبْصَراتِه، بناء على أنّ السّمعَ والبَصَرَ نوعان من العِلمِ كما هو مذهبُ الأشعري وكذا مقْدُوراتِه ومُراداتِه ومُخبَراتِه، لكنْ من حيث الانكشاف

واخْتِلاف جِهة التّعلُّق كان في عَدَمِ اتّحادِ الصِّفات، مع أنّ اتّحادَ المتَعلّق لا يُوجِب اتِّحادها، على ما نسْمَعُه في مباحثِ السّمع والبَصر إن شاء الله تعالى.

* [زيادة صفة العلم على الذات]

الخامسة: عُلِمَ من المتْنِ زيادَةُ العِلم كبقِيّةِ الصِّفات على ذاتِه تعالى خِلافاً لمن نَفَاها تمسُّكاً بوُجُوه:

الأول: أنّه لو كانَ كذلك لَزِمَ حدُوث عِلْمُه أو قِدَم عِلْمُنا، وكلاهُما ظاهِرُ البُطْلان، وجهُ اللّزوم إذا تعَلَّق علمُنا بشيءٍ مخصُوص تَعلَّق به عِلْمُه كان كلّ منهُما على وجهٍ واحد، وهو طريقُ تعلُّق العِلم بالمعْلُوم، لا أن يكُونَ علمه به بطَرِيق تعلُّق الذّات، وعلمُنا به بطريقِ تَعلُّق العِلم كما في عالمِيّته وعالمِيّتنا، وإذا كان كلاهُما على وجهٍ واحدٍ وهو طَرِيقُ تعلُّق العِلم بالمعلُومِ كانا مُتَماثِلَين، فيلْزَمُ اسْتَواؤهُما في القِدَمِ والحُدُوث.

والجواب: أنّ تعلُّقَهما من وجهٍ واحدٍ لا يُوجِب تَماثُلهما؛ لجوازِ اشتِراك المخْتَلِفات في لازمٍ واحد، ولو سُلِّم فالتّماثُل لا يُوجِب تساويهُما في القِدَم أو الحُدُوث؛ لجوازِ اختِلاف المتماثِلات في الصِّفات كالموجُودَات على رأي المتكَلِّمين.

الثاني: لو كان عالماً بالعِلمِ لكان له عُلوم غير مُتناهِية؛ لأنّه عالمٌ بما لا نِهايةَ له، والعِلم الواحِد لا يتعلَّقُ إلّا بمعْلُومٍ واحِد، وإلّا لما صحَّ لنا أنْ نعْلَم كونه عالماً بأحَدِ المعلُومَينِ مع الذُّهُول عن عِلْمِه بالمعلومِ الآخر، ولجازَ أنْ يكُونَ علمُه الواحِد قائِماً مقامَ العلوم المختَلِفة في الشّاهِد للقَطْع بأنّ علمَنا بالبياضِ يُخالِفُ علمنا بالسَّواد، ولو جازَ هذا لجاز أنْ يكُونَ له صِفَة واحدة تقُوم مقام الصِّفات كلّها، بأن يكونَ عِلماً وقُدْرةً وحياةً وغير ذلك، بل تَقُوم الذّاتُ مَقام الكلّ ويسْتَلْزِم نفْيُّ الصّفات، وإذا لم يتعلَّق العِلم الواحِد إلّا بمَعْلوم واحد لَزِم أن يكونَ له بحسبِ معلومَاتِه الغَير المتناهيّة علومٌ غير مُتناهيّة وهو باطلٌ وفاقاً، واستِدْلالاً بما مرّ مراراً من أنّ كلَّ عدَد يُوجَد بالفِعل فهو غير مُتَناه.

فإن قيل: فكيف جازَ أنْ تكون المعلُومَات غير مُتناهية؟

قلنا: لأنّ المعلومَ لا يلزم أن يكون موجُوداً في الخارج.

والجواب: أنّه لا يمْتَنِع تعلُّق العِلمَ الواحِد بمعْلومَاتٍ كثيرة ولو إلى غيرِ نهايَة، وما ذُكِر في بيانِ الامتِناع ليس بشيء؛ لأنّ الذُّهولَ إنّما هو عن التَّعلُّق بالمعلُوم الآخر، وعلْمُنا بالسَّوادِ والبياض لا يختَلِف إلّا بالإضافَة، ولو سُلِّم فقيامُ علْمُه مقام علوم مختَلِفة لا يستَلْزم جوازُ قيام صفَة واحِدَة له مقام صفاتٍ مُختَلِفة الجنس.

الثالث: لو كان الباري تعالى ذا عِلمٌ لكانَ فوقه عليم لقولِه تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، واللّازِمُ باطلٌ قطعاً.

والجواب: منعُ كونُه على عمُومِه، والمعارَضَة بالآيات الدَّالّة على ثُبوتِ العِلم - كما مرّ - مُوجِبَة للتّخصِيص جمعاً بين الأدِلَّة.

* [استحالة كون علم الله تعالى مكتسباً]:

وقوله: (**ولا**) يجوزُ عقلاً عِلمه تعالى أنْ يكُون مُكتَسباً؛ لأنّ العِلْمَ الكَسْبي لا يكونُ إلّا حادِثاً، وعِلمُه جلّ وعلا قدِيمٌ لا يتَجدَّد، وإنّما قُلنا أنّ الكَسْبيّ لا يكُون إلّا حادِثاً؛ لأنّه إمّا أنْ يُفَسَّر بالعِلم الحاصِل عن النّظر، وهو الذي غَلَب إطلاقُ الكَسْبيّ عليه عُرفاً، أو بما تعلَّقَت به القُدرة الحادِثَة كما هو معناهُ الأصليّ، وعلى كِلا التَّفسِيرَين لا يخفَى تجدُّده وحُدُوثه فيَستلِزم قيامه تعالى قيامُ الحوادِث بذاتِه وسبْقُ جهْلِه تعالى بما اكتَسَب علمه، وهو مُحال.

وإذا امتَنعَ عقلاً عليه الاكْتِساب فلا (**يُقال**) فيه، ولا يجوزُ شرعاً أن يُطلقَ عليه أنّه (**مُكتَسَب**) له تعالى؛ إذ كلّ ما امتَنعَ اتَّصافه به تعالى عقلاً امتَنَع شرعاً أن يُطلَقَ عليه تعالى وعلى صِفاتِه الذّاتيَّة، اللّفظ الدّال عليه جُملة اسْتِئنافيّة كما هو غير ملتبس.

فإن قلت: فما تصْنَع بمثل: قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣].

وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴾ [الكهف: ١٢]، ممّا يُوهِم ظاهِرَه اكتِساب علمِه تعالى وتجدُّدِه وحُدُوثِه؟

قلت: يجبُ القَطع بأنّ ظاهِرَه غير مُراد، وتأويُلُه في كلِّ محلٍ بما يُناسِبه ويَلِيق به، فليس المرادُ من الآيةِ الأولى أنّه تعالى تجدَّدَ له بالفِتنَة علمٌ بالصَّادِق والكاذِب من خلْقِه، كيف وعلمُه جلّ وعزّ أزليٌّ مُحيطٌ بكلِّ معلوم، وعلى وِفْق علمِه القَدِيم وإرادَتِه النّافِذة تجري الكائناتِ كلّها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وتأويلُها أنّ المرادَ الإخبارُ بأنّه تعالى مُجازي المكلَّفِين بما عَلِمَه منهُم أزلاً من خيرٍ أو شر، فأطْلَق العِلْم على الخبر المتأخِّر عن وقُوعِ إمَارَته من خيرٍ أو شر؛ لأنّ وقوعَ ذلك كلّه على وِفقِ علمِه جلّ وعزّ، وتَسمِية الجزاء بالعِلم من بابِ تسمِية المتعلَّقُ باسم المتعلّق وهو مجازٌ شائعٌ في اللّسان، والمرادُ بالفِتنة الامتحان بشَدائِدِ التّكلِيف من مُفارقَة الأوطان، ومُجاهَدَة الأعداء، وسائرِ الطّاعاتِ الشّاقّة، وهَجر الشّهوات والملاذّ، وبالفَقرِ والقَحْط وأنواعِ المصائب في الأنفُسِ والأمْوالِ، ومصابَرة الكُفار على أذَاهُم وكيدهم وضررهم.

قال العلامة الزمخشري - عفا الله عنه - والمعنى: أحَسِبَ الذين أجْرَوا كلمةَ الشّهادَة على ألْسِنتِهم وأظْهَروا القولَ بالإيمان أنّهم يُترَكون لذلك غير مُمتَحَنِين، بل يمتَحِنُهم الله بضُرُوبِ المحَن حتّى يَبلو صبرَهم، وثَبات أقدامَهم، وصِحَّة عقائدَهم، وخُلوص نيّاتَهم؛ ليتميّز المخْلِص من غير المخلِص والرّاسخ في الدّين من المضطرب، والمتمَكِن فيه من العابِد على حرف، انتهى.

قلت: وقَضيّته أنّ الصِّدقَ مرادٌ به الإخلاص والكَذِب عدمه، وقال ابن عطيّة: الصِّدقُ والكذِب على بابِهما أيّ من صدّق فعلُه قولّه ومن كذَّبه، انتهى، وليس ببَعِيدٍ، فتدَبّره.

وليس المرادُ من الآيةِ الثانية: أنّه تعالى تجدَّد له العلم بإحصاء - أي: الحزْبَين - لِما لبِثُوه من بَعثِهم وإيقاظِهم من نومِهم، وإنّما المرادُ: أنّا بعثْناهُم، أي: أيقَظْنا أصحابَ الكهف من مَنامِهم ليتَعلَّق علمُنا تعلُّقاً حاليّاً بإحصاءِ - أي: الحِزبين - لِما لبِثوه مُطابِقاً لتعلُّقِه أو لا تعلُّقاً

استِقْباليّاً على ما في القاضي، وهو أقرب، أو المرادُ: أنّا ضَربْنَا على آذانِهم، أي: أرسَلْنا على أصحابِ الكهف النّوم؛ ليَظهَر لهم وليَحصُل ما تعلَّق علمُنا به من ضَبْطِهم مدَّة لبْثِهم، فكأنّه قيل: فضَربنا على آذانِهم ليضْبط هؤلاء بعدَ تيقُّظِهم وتنبُّهِهم من نومِهم مُدّة لبْثِهم في الكهف فيزدادوا إيماناً، وهذا معنى لطِيف على ما يُفهَم من الزمخشريّ وهو أدقُّ.

فائدة: اللّام في هذه الآية وأشباهِها من الكتاب والسنّة عند المعتَزلة القائلين بتعليل أفعالِه ـ تعالى عمّا يقولُ الظالمون علواً كبيراً ـ تُسمّى لام التّعليل، وعند الأشاعِرة النّافين لتعلِيلها تُسمّى لام العاقِبة ولامَ الحكمَة ولامَ الغاية، والفائدة أي: فعلنا كذا فتَرتّب عليه فوائد ومصالِح غير باعِثة على الفعل، لكنَّها مُتَرتّبة عليه ترتُب الاسْتِظلال مَثلاً على الشّجر المفرُوشِ من غير أن يكُون حاملاً على غَرسِه، وإنّما الحامِل عليه الاستمتاع بثَمرتِه، على أنّ ابن عقيل الحنبلي قال: إنّما نفى الأشاعِرة وجُوب تعليل أفعاله تعالى لا جوازه، كذا نقلَه عنه الجَلالُ في تعلِيقه على بعضِ الكُتب الستّة، وفيه نظر لصراحَة كلامِهم في نَفْيّ الجوازِ لا الوجوب، فليُحرَّر.

* [استحالة كون علم الله تعالى بديهياً أو ضرورياً]:

فإن قلت: كما امتَنع على علمِه تعالى الاكتِساب امتَنع عليه البَداهة والضَّرورَة، فلأيّ شيء تعَرَّضَت له دونَهما؟

* [معنى الضرورة وإطلاقاتها وما يمتنع أن يوصف به علم الله تعالى منها]:

قلت قبلَ الإفاضة في الجواب: اعلم أنّ المقترح قال: إنّ الضروريّ يُطلَق على أربعةِ معانٍ:

أحدها: ما ليس بمقْدُور بالقُدرةِ الحادِثة ونقِيضه المكتَسب وهو المقصود بها هنا، وهذا المعنى لا يختَصُّ بالعِلم، بل يُقال حركة ضروريّة، أي: غير مقْدُورة بالقُدْرة الحادِثة.

وثانيها: ما عُلِم بغيرِ دليل.

وثالثها: ما عُلِم من غيرِ تقدّمِ نظر، وهذان مُختصّان بالمعلُوم.

ورابعها: ما قارنه ضرورة وحُجّة، كعِلم الإنسان بجُوعِه وألمه.

واعلم أنّ الممتَنِع عقلاً اتِّصاف عِلمِه تعالى به من هذه الأقسامِ هو الأخيرُ منها دونَ الثلاثة الأول منها؛ لعدم مُحاليّة مَدلولاتِها، وأمّا إطلاقُ لفْظ الضَّروري على علمِه تعالى فمُمْتنِع مُطلقاً؛ لإيهامِه المعنى الأخير منها، وأمّا البَديهي فهو ما لا يَقترن بضرورة ولا حاجة، وهو بهذا الاعتِبار لا يمتَنِع اتّصاف علمِه تعالى به لكن امتَنع إطْلاقُ لفظِه عليه؛ لإشعارِه بالحُدُوث، إذ يُقال: بَدَه النّفسَ الأمرُ إذا أتاها بغتة بغيرِ سابِقة شُعور بمُقدِّمات تغلبُ على الظنّ وجُوده.

* [أقسام العلم الحادث]:

والحاصل: أنّ العلمَ الحادِث ينقَسِم ثلاثة أقسام: ضروريّ وبَدِيهيّ وكَسْبي، وقد مرّ لنا تحريرُها صدر هذا التّعليق، ولا يُطلقُ واحد منها على عِلمِه تعالى.

إذا تقرّر هذا؛ **فالجواب:** أنّه إنّما اقتَصر على امتِناع إطلاق الكَسْبي على عِلمِه تعالى؛ لمساواةِ الضَّروريّ والبَدِيهي له في علَّةِ حكْمِه، وهي الإشعار بالحدُوث.

فإن قلتَ: لا شكّ أنّ نظرَ المتكَلِّم أولاً وبالذّات للمعنى، وثانياً وبالعَرض للفظ والإطلاق، فما بالك تعرّضتَ للثّاني دونَ الأول؟ **قلتُ:** طلباً للاختِصار وإيثَاراً للمُتَوهم؛ إذ الأصلُ أنّ كلّ ما امتنَع اتِّصافه تعالى به امْتَنع إطلاقه عليه دون العكس، ألا ترى أنّه تعالى خالِق كلّ شيء، مع أنّه لا يُطلق عليه شرعاً خالقُ القِردَة والخنازير، ولا رازقُ الكِلابَ والمفسدين، فليُتأمّل.

وقوله: (**فاتبع**) أيّها الإنسانُ (**سبيل**) أي: طريق يُذكر فيُقال: السبيل عبرتُه، ويُؤنّث فيُقال: عبرتُها، ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٨]، ويُطلق على الطريق الحسِيّ والمعنوي، وهو المرادُ هنا بقَرينَةِ إضافَته إلى (**الحقّ**) وهو الحكم المطابِق للواقِع، وقدْ مرّ بيانُه صدَر المقدِّمة.

(واطرح) عطفٌ على اتبع، أي: ألقِ عنكَ واتْرُك **(الريب)** جمعُ رِيبَة، وهي تكمِلة وتَتمِيم؛ إذ حاصِلُه إذا علِمْتَ وجُوب القُدْرة والإرادَة والعِلم له تعالى، وهو سبيلُ أهل الحقّ وطريقُهم فاتَّبِعه واطرحْ عنكَ سبيل أهل الرَّيبِ والشَّك والزَّيغ النّافينَ لها، كما عُلِم ممّا مرّ، وهذا معلُوم ممّا قبله، إذ موضُوع الكتاب لبيانِ ما يجبُ اتّباعه أو يجوزُ أو يمْتَنع، والله أعلم.

* * *



* [وجوب صفة الحياة لله تعالى]:

ثمّ عطفَ على الوُجُود بالواو المحذوفَة المشرَكة لفظاً ومعنىً كما في نظائِره السابقة فقال: وواجِبٌ لله تعالى أيضاً **(حياته)** أي صِفَته الذّاتيّة المسمّاة بالحياة، وهي كما قال السعد: صفةٌ أزليّة تُوجِب صحَّة العِلم، قال بعضٌ: بهذا فسّرها جمهورُ أهل السنّة والمعتزلَة، إذ لو لم تكُن صفة تَقْتَضي هذه الصِّحة لكان اختِصاصُه تعالى بهذه الصِّحة ترجِيحاً بلا مُرجِّح.

ونُقِض إجمالاً بأنّه لو كان صحِيحاً لَزِم أن يكونَ اختِصاصُ ذاتِه بهذه الصِّفة لصِفَةٍ أخرى، وإلّا لَزِم التَّرجيح بلا مُرجِّح، فيلْزَم التّسلْسُل.

وأجيب: بأنّ ذاتَه المخصُوصَة كافية في هذا التَّخصِيص والاقتضاء. وذهبَ الحكَماء وأبو الحُسين البصريّ إلى أنّ حياتَه تعالى عين صِحّة اتِّصافه بالعلمِ والقُدْرةِ، فليس هُناك إلّا الذّات المستَلْزِمَة للعِلم والقُدْرة لانتِفاء الامْتِناع.

قلت: فقولُه: صِفة كالجنس، وقولُه: أزليّة مخرج للحياة الحادِثة، وقولُه: تُوجِب صحَّة العِلم مُخرج لِما عداها من القُدْرةِ وسائرِ الصِّفات، والمرادُ من الإيجابِ الاسْتِلزام لا ظاهِره كما لا يلتبس، وفسَّره بعضُهم بالتّصحيح وهو بعيد.

فإن قلت: هلّا قال يوجُب العِلم والقُدْرَة؟

قلت: للإشارَةِ إلى أنّه يكْفِي في التَّمييز الاقتِصار على أظْهَر اللّوازِم في مقامِ عَدَم استِقصائِها.

فإن قلت: ما السِّر في إقحام لفظ الصِّحة، وهلّا قال: تُوجب العِلم؟

قلت: لأنّ الحياةَ لا تُوجِب العِلمَ مُشَاهَداً كما في المجانِين وكثيرٍ من الحيوانات، لا يُقالُ: الكلام في الحياةِ الأزليّة وهي مُوجِبة للعلم؛ لاستِحالَة انفِكاك هذه الصِّفات عن

الذَّات العليّة وانفِكاك بعضُها عن بعضٍ؛ لأنّا نقول فحينئذٍ الاستِلزَام ليس ذاتيّاً للحياةِ الأزليّة، بل عارِض خارجيّ لها، فليُتأمّل.

فإن قلت: هلّا قال هي صِحّة العِلم، وأسقطَ قوله: تُوجب.

قلت: لئلّا يكون تعريفاً للشيء بلازِمِه، مع أنّه مذهبُ الحكماء وأبي الحسين من المعتزِلة، ودليلُ وجوبها له تعالى وجُوب اتِّصافه تعالى بالعِلْم والقُدرة والإرادَة وغيرها، وهي لا يُتَصوّر قيامها بغيرِ حيّ، وستَسْمع باقي أدلّة إثباتها.

* [معنى الحياة الحادثة]:

تتمتان:

الأولى: في الحياةِ الحادِثة المشار إلى إخراجِها بقيدِ الأزليّة كما مرّ، اعلَمْ أنّه قدْ اختَلفَت عباراتُ النّاس في تفسِيرها لا من جِهة اختِلاف في حقِيقَتِها، بل من جِهة عُسر الاطِّلاعِ عليها وعُسر التَّعبير عنها إلّا باللّوازِمِ والآثار.

ـ فمنهُم من قال: هي صِفة تَقْتَضِي الحسُّ والحركَة مَشْروطَة باعتِدالِ المزاج، والقيد الأخِير لتَحقِيق الماهيّة على ما هو رأيّ البعض، لا للاحْتِراز.

ـ ومنهُم من قال: إنّها قُوة هي مَبدأ لقُوّةِ الحسّ والحركة الإرادية، وكأنّ هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحسّ والحركة.

ـ ومنهُم من قال: هي قُوة تَتبُع اعتِدال النّوع، ويفيض عنها سائر القُوى الحيوانِيّة، أي: المدْرَكة والمحركة، ومعنى اعْتِدال النّوع أنّ لكُلّ نوع من المركّبات العُنصُريّة مِزاجاً خاصّاً هو أصْلَح الأمْزِجَة بالنّسبة إليه، بحيث إذا خرجَ عن ذلك المِزاج لم يكن ذلك النّوع، ثمّ لكُلّ صِنفٍ من ذلك النّوع ولكلِ شخصٍ من ذلك الصّنف مِزاج يخصُّه هو أصلَحُ بالنّسبة إليه، ويُسمّى الأولُ اعتِدَالاً نوعيّاً، والثّاني صنفِيّاً، والثالث شخصيّاً على ما هو مُفصّل في مباحِث المزاج، فإذا حصلَ في المركّب اعتدِال يليقُ بنوعٍ من أنواعِ الحيـوان

فاضَ عليه قُوّة الحياة، فانبَعث عنها بإذنِ الله تعالى الحواس الظّاهِرة والباطِنة والقُوى المحرِّكَة نحو جلبِ المنافِع ودفع المضار، فتكُون الحياة مشروطة باعتِدال المزاج، ومبدأ القُوّة الحسّ والحركَة فتَغايرهما بالضّرورة وكذا تغايُر القُوة الغاذِية لوجُودِها في النّبات بخلافِ الحياة، لكن هذا إنّما يتمّ لو ثبتَ أنّ الحياة مبدأُ لقُوّة الحس والحركَة لا نفسها، وأنّ الغاذية في النّباتِ والحيوانِ حقِيقَة واحِدة ليلْزَم من مُغايَرة تلك الحياة مُغايَرة هذه لها.

واستدَلوا على مُغايَرة الحياة لقُوة الحسّ والحركة ولقُوة التغذية الحيَوانِيّة بأنّ الحياة موجُودة في العُضو المفْلوج للحَيوانِ من غيرِ حسٍ وحركَة، وفي العضو الذابِل من غير اغتِذاء.

واعتُرِض: بأنّ عدمَ الإحساسُ والحركَة وعدَمُ الاغتِذاء لا يَدُلان على عَدَمِ قوّةِ التّغذِية؛ لجوازِ أنْ تُوجَد القُوّة ولا يَصدُر عنها الأثر لمانِع من جِهة القابِل.

وأجيب: بأنّ القُوّة ما يَصدُر عنه الأثر بالفَصل، بمعنى أنّا نُريد أنّ القُوّة التي يَصدُر عنها بالفِعل آثار الحياة كحِفظ العُضو عن التّعفُّن مثلاً باقية، والقُوّة التي يَصدُر عنها بالفِعل الحسُّ والحركَة والتّغذية غير باقية، فلا تكُون هي هي على ما يَشعُر به كلام تلخِيص المحصل، وليس معناهُ أنّ القُوّة اسمٌ لما يَصدُر عنه الأثر بالفِعل فإنّه ظاهِرُ البُطلان، كيفَ وقد صُرِّح بأنّ في العُضو المفْلوج قوّة الحسّ والحركَة باقية، لكنّها عاجِزَة عن الإحساس والحركَة، نعم يتوجّه أنْ يُقالُ لمَ لا يجوز أن يكُونَ مبدأ جميع تلك الآثار قُوّة واحِدَة هي الحياة؟ وقدْ تعجزُ عن البعضِ دونَ البعض لخصوصِّية المانِع، لكن الحقّ أنّ مُغايَرة المعنى المسمّى بالحياة للقُوّة الباصِرة والسَّامِعة وغيرِهما من القُوى الحيوانِيّة والطبيعيّة ممّا لا يحتاجُ إلى البيان.

الثانية: هل تحقُّق المعنى المسمّى بالحياةِ مشْرُوطٌ بالمزاج والبُنيَة والرُوح الحيَوانيّ أوْ لا، فذهبَ جمهُورُ المتكلِّمينَ إلى أنّ تحقُّقَ المعنى المسمّى بالحياةِ ليس مشْرُوطاً باعتِدَال المزاجِ والبُنيَة والرُوح الحيَواني، للقَطْع بإمكان أنْ يخلُقها الله تعالى في البسائط في الجزءِ الذي لا يتَجزّأ، وذهبَ الفلاسِفَة وكثيرٌ من المعتَزِلة إلى هذا الاشْتِراط بناءً على ما يُشاهَدُ

من زوالِ الحياة بانتِقاض البُنية وتَفَرُّق الأجزاء، وبانحرافِ المزاجِ عن الاعتِدَال النّوعي، وبعدَمِ سريانِ الرُّوح في العُضو لشدّةٍ أو شِدّة ربطٍ يمنع نفوذه.

وَرُدّ بأنّ غايتَه الدَوران وهو لا يقْتَضي الاشْتِراط، بحيث يمْتَنِع بدونِ تلك الأمُور.

واستدّل بعضُ المتكلِّمين على امْتِناع كون الحياة مشرُوطَة بالبُنية بأنّها لو اشتُرِطَت فإمّا أن تَقُومَ بالجزئَين من البُنية حياة واحِدَة، فيَلزمُ قيامُ العَرَض بأكْثَرِ من محلٍّ واحد، وقد تقرّر بُطلانُه، وإمّا أن يقومَ بكلِّ جُزءٍ حياة، وحينئذٍ إمّا أن يكونَ القِيامُ بكُلِّ جُزء مشْرُوطاً بالقيامِ بالآخَر فيَلْزمُ الدّور، أو لا فيَلزَمُ الرُّجحان بلا مُرجِّح لتماثُلِ الأجزاء واتِّحاد حقِيقَة الحياة، لا يُقالُ: لمَ لا يجوزُ أنْ يقومَ بالبعْضِ فقط لأسبابٍ مُرجِّحة من الخارج؛ لأنّا نقول: فيكونُ الحيّ هو ذلك البعض لا البُنية المؤلَّفة.

وأجيب: بأنّها تقومُ بالمجْمُوع الذي هو البُنية المؤلّفة، وليس هذا منْ قِيامِ العَرَض بمَحلَّين على ما سبق، أو يقوم بكلِّ جزءٍ حياة، ويكون اشتِراط كلّ بالآخَر بطَريقِ المعيّةِ دونَ التّقدُّم، فلا يلْزَمُ الدَّور المحال، أو يكون قيامُها ببعضِ الأجزاءِ مشرُوطاً بقيامِ حياة بالآخر من غيرِ عكس لمرَجِّح يُوجد في الخارجِ وإنْ لم نطَّلِع عليه.

لا يُقال: فحينئذٍ تكونُ الحياة غير مشْرُوطة بالبُنية حيث تحقّقَت في الجزءِ الأخيرِ من غير شَرطٍ لأنّا نقول عدمُ اشتِراط قِيام الحياة به بقِيام الحياة بالجزءِ الأول لا يَسْتَلْزِم عدمُ اشتراطِه بوجُودِ الجزءِ الأول الذي به تَتَحقّق البُنية، انتهى.

* [تنبيهات على تعريف البدن والروح والمزاج]:

تنبيه:

المرادُ بالبُنية البَدَن المؤلَّف من العناصِر الأربعة، وبالرُّوح الحيَوانيّ جسمٌ لطيفٌ بخاري يتكون من لطافَة الأخْلاط ينبَعِثُ من التّجويفِ الأيسر من القلبِ ويَسْري إلى البَدَن في عُرُوق نابِتة من القَلب تُسمّى بالشّرايين، وبالمزاجِ كيْفِيّة مُتَوسِطة مُتشابِهة حادِثَة

حاصِلة من تَفاعُل العناصِر المجْتَمِعة المتَصغِّرة الأجزاء بقُواها المنكَسِرة صورة كلّ من كيفِيّاتِها الأربَع، وذَكَر المتَوسِطة؛ للاحتِرازِ عن تَوابِع المزاجِ كالألوان والطُعوم والرّوائِح؛ لأنّ معنى التّوسط أن يكونَ أقربُ إلى كلٍّ من الكيفِيتَين المتَضادّتَين ممّا يُقابِلُها، بمعنى أنْ يَسْتَحّر بالقِياس إلى الجزءِ البارد ويَسْتَبرد بالقِياس إلى الحار، وكذا في الرُّطوبَة واليُبوسَة.

وأمّا ذكرُ التّشابُه بالقِياسِ إلى الحار وكذا في الرُّطُوبَة واليُبوسَة؛ فللتَّحقِيق دونَ الاحتِراز عن شيءٍ؛ إذ معنى تَشابُه الكيفِيّة المزاجيّة في الكلِّ أنّ الحاصِلَ في كلِّ جزءٍ من الأجْزَاء المُركبّة والبَسيطَة للمُمْتَزج يُماثِل الحاصِل في الجزءِ الآخر، أي: يُساويِه في الحقِيقَة النّوعيّة من غيرِ تفاوتٍ إلّا بالمحل، حتّى إنّ الجزء النّاري كالجزءِ المائي في الحرارةِ والبُرودَة والرُّطوبَة واليُبوسَة، وكذلِكَ الهوائيُّ والأرْضِيُّ، إذ لو اختَلَفت الكيفيّات في أجزاءِ الممْتَزج وكان التَّشابُه في الحسّ لما كان هناكَ فعلٌ وانفِعال، ولم تَتَحقَّق كيفِيّة وجدانِيّة بها يستَعِدُ الممتَزج لفَيضانِ صورةٍ معدنِيّة أو نباتِيّة أو حيوانيّة أو نفس إنْسانِيّة عليه، بل كان هذا مُجردُ تَركِيب ومُجاوَرة بين العناصِر لا امْتِزاج؛ لأنّ الامْتِزاج هو اجتِماع العناصِر بحيثُ يحصُل منه الكيفِيّة المتَوسِطة المتَشابِهة، والتَّركيبُ أعمّ من ذلك، وكذا الاختِلاط وقدْ يُجعل مُرادِفاً للامتِزاج كذا في «الشفاء»، ولو ذَكَر بدل التّوسُّط والتّشابُه الملمُوسة لكفى وحَسُن التّحديد جداً، قالَه السعد.

* [وجوب صفة الكلام لله تعالى]:

وممّا يجبُ له تعالى من الصِّفاتِ الذّاتيّة صِفَةُ الكلام، ومباحِثُها أشْهر مباحث الفن حتّى سُمِّي باسمِها على ما مرّ، وإليها أشارَ بقولِه: **(كذا)** أي: يجبُ له تعالى سَمعاً وجُوباً مثل وجُوب المتَقدِّم من الصّفات في الجملة، وإنْ اختلفَ طريقُ الوُجُوب؛ إذ المشبَّه به طَريقُ وجُوبه العقل، والمشبَّه طريق وجُوبه السّمع كما يُصرَّح به، على أنّ بعضَهم بتَّ القولَ بأنّ طريقَ وجُوبه العقل، وسيأتي بيانه.

(الكلام) فيه عِوَض عن مضافٍ إليه أي: كلامه، وهو عندَ أهل الحقّ ليس من جنسِ الأصواتِ والحروف، بل صِفَة أزليّة قائِمَة بذاتِ الله تعالى مُنافِية للسُّكوتِ والآفة كما في الخرَس والطفُولِيّة، هو بها آمرٌ ناهٍ مُخبِر إلى غير ذلك، يدلُّ عليها بالعبارَة أو الكتابَة أو الإشارَة، فإذا عبّر عنها بالعربيّة فقرآن، وبالسّريانِيّة فإنجيل، وبالعبْرانيّة فتوراة، فالاختِلافُ إنّما هو في العبارات دونَ المسمّى، كما إذا ذُكِر اللهَ تعالى بألْسِنةٍ مُتعدِّدة ولغاتٍ مُختلِفة.

تنبيه:

السّكوتُ تركُ التّكلُم مع القُدْرَة أو بحسبِ ضَعْفِها وعَدَمِ بُلوغِها حدّ القُوة كما في الطُفوليّة، ومن هنا أُورِدَ على هذا أنّه إنّما يَصدُق على الكلام اللّفظي دونَ الكلام النّفسي؛ إذ السُّكوتُ والخرَس إنّما يُنافِيان التّلفُظ لا المعنى النّفسي.

وأجيب: بأنّ المرادَ بالسُّكوتِ والآفة الباطِنيان بأنْ لا يُديرُ في نفْسِه التّكلم أو لا يقْدِر على ذلك، فكما أنّ الكلامَ لفظِيٌّ ونفْسِيّ، فكذا ضِّدّه، أعني: السُّكوت والخرَس.

* [خلاف أرباب الملل والنحل في معنى كلام الله تعالى وقدمه]:

واعْلَم أنّه لا خلافَ لأربابِ المِلَل والمذاهب في كونِ الباري تعالى مُتكلِّماً، وإنّما الخلافُ في معنى كلامِه وقِدَمِه وحُدُوثِه، فعندَنا كلامُه ما مرّ، وخالَفْنا في ذلك جميعَ الفِرَق، وزعمُوا أنّه لا معنى للكلام إلّا المنتَظَم من الحرُوف المسمُوعَة الدَّالة على المعنى المقصُود، وأنّ الكلامَ النّفسيَّ غير معقُول، ثمّ قال جَهَلةٌ ورِعَاع نسبوا أنفُسَهم للحنابِلةِ ظلماً وغلواً، وأحمدُ ووُجُوه أصحابه براءٌ منهم ومن مَقالَتِهم والحشْوِيَّة: أنّ تلكَ الأصْوات والحروف مع تَوالِيها وتَرتُّب بعضِها على البعضِ، وكون الحرف الثاني من كلِّ كلِمَة مَسبُوقاً بالحرفِ المتقدِّم عليه كانت ثابتَةً في الأزَلِ قائِمَة بذات البَاري تعالى وتقدَّس، وأنّ المسْمُوعَ من أصواتِ القُرَّاء والمرئيُّ من أسطرِ الكتاب نَفْس كلام الله تعالى، وكفى شاهداً على جَهْلِهم ما نُقلَ عن بعضِهم: أنّ الجِلْدَ والغِلاف أزلِيّان، وعن بعضِهم أنّ الجسمَ الذي كُتِب به القرآن فانتَظَمَ حروفاً ورُقوماً هو بعَينِه كلام الله تعالى، وقدْ صارَ قديماً بعدَما كان حادِثاً.

ولمّا رأت الكَرامِيّة أنّ بعضَ الشَّرّ أهْوَن من بعض، وأنّ مُخالَفَة الضَّرُورَة أشْنَع من مُخالَفَة الدَّليل ذهبوا إلى أنّ المتكلَّم به من الحروفِ المسْمُوعَة مع حُدُوثِه قائِمٌ بذاتِه تعالى، وأنّه قَول الله لا كلامَه وإنّما كلامُه قُدْرَته وهو قَدِيم وقَوله حادِث لا مُحدَث، وفرَّقُوا بينهُما بأنّ ما له ابْتِداء إن كان قائماً بالذَّاتِ فهو حادِث بالقُدْرة غير مُحدث، وإن كان مُبايِناً للذّات فهو مُحدث بقولِه: كُن، لا بالقُدْرة.

والمعتزلة لما قطعُوا بِأنّهُ المنتظم من الحرُوف وأنّه حَادِث والحادِثُ لا يقوم بِذَات الله تعالى، ذهَبُوا إِلى أنّ معنى كَونه متكلِّماً أنّه خلقَ الكَلَام في بعض الأَجْسَام، واحْترز بعضُهم من إِطْلَاق لفظ المخْلُوق عليه لِما فيه من إيهامِ الخلق والافْتِراء، وجوّزهُ جمهورُهم، ثمَّ المُختَار عِندَهم وهو مَذْهَب ابْن هَاشم ومن تبعه من المتأخِّرين أنّه من جِنس الأصْوَات والحروف، ولا يحْتَمل البقَاء حتَّى إنّ مَا خُلِق مَرقُوما فِي اللَّوْح المحْفُوظ أو كُتب في المصحَف لا يكون قُرْآنًا، وإنّما القُرْآن ما قَرَأهُ القارئ وخلقه البارِي من الأصْوَات المنقَطِعة والحروف المنتَظِمَة.

وذهبَ أبو علي الجبائي ـ ولد أبي هاشم المذكور ـ: إلى أنّه من جِنسٍ غير الحرُوف، يُسْمَع عِنْد سَماع الأصْوَات ويُوجَد بنَظْم الحرُوف وبكِتابَتِها، ويبْقى عِنْد المكْتُوب والحِفْظ، ويقُوم باللَّوْح المحْفُوظ وبِكُلّ مصحَفٍ وكلِّ لِسَان، ومعَ هذا فهُوَ وَاحِد لا يزْدَاد بازدِياد المصَاحِف، ولا ينتَقِص بنُقْصَانِها، ولا يَبْطُل ببُطْلانِها.

* [مقدمات الأقيسة المنتظمة في كلام الله تعالى والمذاهب فيها]:

والحاصل: أنه انْتَظم من المقَدِّمات القطعِية والمشْهُورة قياسان:

أحدهما: يُنْتِج قِدَم كلام الله تعالى، وهو أنّه من صِفات الله تعالى وهي قَدِيمة.

والآخر: حُدُوثه، وهو أنّه من جِنس الأصْوَات وهي حادِثة، فاضْطَر القَوم إلى القَدْح في أحدِ القِياسَين ومنع بعضِ المقَدِّمات؛ ضَرُورَة امْتِناع حقِّية النّقِيضَين، فمَنعَت المعتَزِلة كونُه من صِفات الله تعالى، والكَرامِيّة كـونُ كلّ صِفَة قَدِيمَة، والأشاعِرة كونُه من جِنس

الأصْوَات والحرُوف، والحشْوِيَّة كونُ المنتَظم من الحرُوف حادِثاً، ولا عِبرَة بكلامِ الحشْوِيّة والكرامِيَّة، فبَقِي النّزاعُ بيننا وبينَ المعتَزلة، وهو في التّحقِيق عائِد إلى إثْباتِ الكلامِ النّفسيّ ونَفْيِه، وأنّ القُرآن هو هذا المعنى النّفسي أو هذا المؤَلَّف من الحرُوف الذي هو كلام حِسّي، وإلّا فلا نِزاع لنا في حُدُوث الكلام الحِسّي، ولا لهم في قِدَم النّفسيِّ لو ثَبت.

قال السّعد: وعلى البَحثِ والمناظَرة في ثُبوتِ الكلامِ النّفسيّ وكونُه هو القُرآن ينْبَغي أنْ يُحمَل ما نُقِل عن مُناظَرةِ أبي حنيفة وأبي يوسف ستَّة أشهُر ثمّ استَقرّ رأيُهما على أنّ من قالَ بخَلْقِ القُرآن فهو كافر.

* [استدلال الأصحاب على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيّاً لا حسّياً]:

تنبيهان:

الأول: استَدّل أصحابُنا على قِدَم كلامِ الله تعالى وكونُه نفْسيّاً لا لفْظِيّاً حِسْيّاً بوجْهين:

أحدهما: أنّ المتكَلِّم من قامَ به الكلام لا منْ أوْجَد الكلامَ ولو في مَحلٍّ آخر؛ للقَطْع بأنّ مُوجِد الحركَة في جِسمٍ آخر لا يُسمّى مُتحَرِكاً، وأنّ الله تعالى لا يُسمّى بخلقِ الأصوات مُصوتاً، وإنّا إذا سَمعنا قائلاً يقول: أنا قائم نُسمّيه مُتكلّماً وإنْ لم نَعلَم أنّه الموجِد لهذا الكلام، بل وإنْ علِمنا أنّ مُوجِدَه هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحقّ، وحِينَئذٍ فالكلامُ القائِم بذاتِ البَاري تعالى لا يجوزُ أنْ يكونَ هو الحِسيّ، أعني: المنتَظم من الحرُوف المسْمُوعة؛ لأنّه حادِثٌ ضرورة أنّ له ابتِداء وانتهاء، وأنّ الحرفَ الثاني من كلِّ كلِمةٍ مسْبُوق بالأول ومشْرُوط بانقِضائه، وأنّه يمْتَنع اجتِماع أجزائِه في الوُجُودِ وبقَاءِ شيء منها بعدَ الحصُول، على ما قد تقرَّر عندَهم، والحادِثُ يمتَنِع قيامُه بذات الباري تعالى لِما سيأتي، فتَعيّن أن يكونَ هو المعنى؛ إذ لا ثالثَ حتّى يُطلَق عليه اسم الكلام وأنْ يكونَ قديماً لما عرفت.

وثانيهما: أنّ كلَّ من يُورِد صيغَة أمرِ أو نَهي أو نداء أو إخْبَار أو استِخْبَار أو غير ذلك يجدُ في نفْسِه معاني، ثمّ يُعبّر عنها بالألفاظِ التي نُسمِّيها بالكلامِ الحسِي، وربّما دلَّ عليها

أيضاً بالكِتابَة أو الإشارة، فتلكَ المعاني التي يجدُها في نفْسِه وتَدُور في خَلَدِه، ولا تختَلِفُ باختِلاف العبارات بحسَبِ الأوضاع والاصْطِلاحات، ويَقصِدُ المتكلّم حصُولَها في نفسِ السَّامِع ليجري على مُوجبها هي ما يُسمّى بكلامِ النّفس وحديثِها، وربّما اعترفَ بها أبو هاشم وسمّاها بالخواطِر، ولا خفاء في أنّه شاع فيما بينَ أهل اللّسانِ إطلاقُ اسم الكلام والقول على المعنى القَائِم بالنّفس، حتّى كثيراً ما يقُولون: في نفْسِي كلام، وقال عمر رضي الله عنه يوم السقِيفة: «زوّرتُ في نفسي مقالَةً أُريدُ أن أُقدِّمُها بين يدَي أبي بكر...» القصة[1].

وقال الأخطل [من الطويل]:

إنّ الـكَلاَمَ لَفِـي الفُـؤَادِ وإنّما ... جُعِلَ اللِّسَانُ على الفُؤَادِ دليلاً

وقد أجمعَتْ الأُمّة وتَواتَر النّقل عن الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام أنّه تعالى مُتكلِّم، وفي التّنزيل: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة: ٨]، وإذا ثَبتَ أنّ الباري تعالى مُتكلِّم وأنّه يمْتَنع قيامُ الكلام الحِسيّ بذاتِه، تعيّن أن يكُونَ هو النّفسيّ ولا يكون إلا قدِيماً، لما تقرَّر.

*** [اعتراضات أصحاب المذاهب على استدلال الأصحاب والأجوبة على ذلك]**

واعتُرِض على الوجه الأول من جانِب المعتَزِلة: بأنّه لو كان المتكلِّم من قامَ به الكلامُ لما صحّ إطْلاقه حقِيقَة على المتكلِّم بالكلَامِ الحِسْيّ؛ لأنّه لا بقاءَ له ولا اجْتِماع لأجزائِه حتّى يقوم بشيء، ولو سُلِّم فإنّه يقومُ بلسانِه لا بذاتِه، وأيضاً لما صَحّ قولُ أهل العُرف: الأمِير يتكلَّم بلسانِ الوزِير والجنِّي بِلِسانِ المصْروع.

ومن جانِب الحنابِلة: بأنّ المنتَظم من الحروُفِ قد لا يكون مُترتِّب الأجزاء بل دَفعِيّاً كالقائِم بنَفْس الحافِظ وكالحاصِل على الوَرقَة، أو في نَحو الشَمعَ من طابعٍ فيه نَقْش الكلام، وإنّما لَزِم التَّرتُب في التَّلفُظِ والقِراءة؛ لعدَمِ مُساعَدَة الآلة، فالقُرآن الذي هو اسمٌ للنّظم والمعنى جميعاً لا يَمْتَنع أن يكونَ قَدِيماً قائِماً بذاتِ الباري تعالى بهذا الاعتِبار.

---

(١) أخرجه ابن هشام في «سيرته» (٢: ٦٥٩)، وابن الأثير في «الكامل» (٢: ١٨٩).

والجواب عنهما: أنّ كونَ المتكلِّم من قامَ به الكلام ثابِت عُرفاً ولُغةً كما مرّ، فيكُون المنتَظم من الحرُوف المسْمُوعة المتَرتِّبة الأجزاء الممْتَنع البقاء الثَّابِت ضرورة، وما ذَكرتُم سَنَداً لمنعِهما تموية:

أمّا **الأول**: فلأنّ المعتَبر في اسمِ الفاعل وُجُود المعنى لا بقاؤه، سِيما في الأعراضِ السيالة كالتَّحرُك والتَّكلُّم، ولو سُلّم فيكْفِي التَّلبُّس ببعضِ أجزائِه، ولا يُشتَرطُ القِيام بكلِّ جُزء من أجزاءِ المحلِّ كالسَّامِع والباصِر والذَّائق وغير ذلك، ومعنى المتكَلِّم بلِسانِ الغيرِ إلقَاء الكلام إليه مجازاً.

وأما الثاني: فلأنّ الكلامَ في المنتَظم من الحرُوف المسمُوعَة لا في الصُورةِ المرسُومَة، أو في الخيالِ، أو المخْزُونَة في الحافِظة، أو المنقُوشَة بأشكالِ الكِتابة، على أنّ قيامَ الحرُوفُ والأصوات بذَاتِه الله تعالى ليس بمعقُول وإن كانت غير مُترتِّبة الأجزاءِ كحَرفٍ واحِدٍ مثلا.

واعتُرِض على الوجه الثاني: بأنّ ذلك المعنى الذي يجدُه الآمرُ والنّاهي والمخْبِر والمستَخبِر في نفْسِه يجوزُ أن يكونَ هو العلْمُ بتلك الأحوالِ أو إرادَتِها.

وأُجيب: بأنّ مُغايَرة ذلك المعنى للعِلمِ والإرادَة سِيما في الإخْبارِ والإنشاءِ الغَير الطَّلبِي في غايَة الظُّهور، نعم قد يُتوهم أنّ الطّلب النّفسي هو الإرادَة، وأنّ قولَنا: أُريدُ منكَ هذا الفِعل، ولا أَطْلُبه في نَفْسي، أو أَطْلبُه ولا أُريدُه تناقُض، وسيأتي في فصلِ الأفعال.

واستدَلّ القَوم على مُغايَرتِه للعِلم بأنّ الرَّجُل قد يُخبِر عمّا لا يعلمُه بل يعلمُ خلافَه، والإرادَة بأنّ السَّيدَ قد يأمُر العبْدَ بالفِعل ويطلُبه منه ولا يُريدُه، وذلك عندَ قَصْدِ إظهارِ عصْيانِه وعدم امتثالِه لأوامِره لمن لامَهُ على تأديبه.

وفي «شرح المواقف»: أنّه اعتُرِض على هذا الوجْه بأنّ الموجُودَ في هذه الصُّورة صيغةُ الأمرِ لا حقِيقَته؛ إذ لا طلبَ فيها أصلاً كما زُعم، كما لا إرادَة قطعاً، انتهى.

وأُجيب: بأنّ الأمرَ فيها تعبِير عن الحالة الذِّهنِيّة، والإنكار لها مُكابرة.

- ورُدّ عليه: بأنّ اللّفظ إنّما يُعبّر به عمّا دلّ عليه وَضْعاً، وهذه الصِيغَة موضُوعة للطَّلبِ الحاصِل للمتكلِّم، فإنْ أرادَ أنّها قد عُبّر عنها هاهنا عمّا وُضِعت له فالمكابَرة هو الاعتراف به لا إنكاره، وإن أرادَ أنّها ترجمة عن معنى الطّلب فلا بُدّ أن يكونَ مُتصَوَّراً له، فذلك المعنى المتَصُّور له ليس له وُجُود عينيّ بالاتفاق، ولا وُجُود ذهنيّ عندنا، فكيفَ يُعدّ كلاماً نفسِيّاً؟

وإنْ أرادَ أنّه ما لم تَعْرض له حالة باعِثَة على التّلفُظ بهذه الصِّيغة لم يتلفَّظ بها فلا يلْزَمُ أنْ تكونَ تلك الحال كلاماً نفسيّاً، بل هي إرادَةُ أمرٍ يفهَمُ منه المُخاطَب طلبَ المتكلِّم كما ذكرهُ صاحبُ «المواقف». قال بعضُ الأفاضِل: وهذا الكلامُ بحذافِيره عائدٌ في صُورة الإخبارِ عمّا ليس في النّفس وعمّا يُعلم خِلافُه، انتهى.

الثاني: قدْ ظهرَ ممّا مرّ أنّ مَبنَى وجْهَيّ الاسْتدلال على ثُبوتِ صِفة الكلامِ له السمعُ وضَرورة الوجدان بإطلاقِ المتكلِّم عليه تعالى، ووُجُود تلك المعاني المتَرجَم عنها في النَّفْس، والمعْتَمد هو السَّمع فقط على ما سنُشيرُ إليه بعد.

وأمّا ضرورةُ الوجدان فقد رُدّ اعتِبارُها بأنّه اعتِماد في إثْباتِ قضيّة كُلِّية على وجهِ إثبات وُجدانيات ومحسُوسات جزئيّة، وهي إنّما تُوجد من العدَدِّيات وتَتبُّع جميع الجزئيات، وهي إنّما تُؤخذُ من أحكامِ الإله فلا تُؤخذ أحكامه منها وإلّا لَزِم الدَّور.

وبعضُهم تمسَّك على ذلك بالدَّليلِ العقْليّ، على قياس ما سيأتي في السّمع والبصر، وهو أنّ عدمَ التّكلُّم ممّن يصِحُّ اتِّصافه بالكلامِ أعني: الحيّ العالِمِ القادِر نقصٌ واتِّصافٌ بأضَّداد الكلام وهي الخرَس أو السُّكوت أو الآفة، وهي على الله تعالى مُحالٌ، وإنْ نُوقِش في كونِه نقصاً بما سيأتي بيانُه، سيما إذا كان مع القُدرةِ على الكلام كما في السُّكوت، فلا خفاء في أنّ المتكلِّمَ أكملُ من غيرِه، ويمتَنِع أن يكونَ المخلُوق أكمْل من الخالق، والاعتِراضُ والجواب هُنا يتأتّيان في السّمع والبصر.

* [الكلام اللفظيّ]:

تتمّةٌ:

هذا في الكلام المعنوي، واعلم أنّ الكلامَ اللّفظي مُفَسّر عند القومِ بالمنتَظِم من الحرُوف المسْمُوعة المتميّزة، واحتَرَزُوا بالمسْمُوعة عن المكتُوبة والمتَخيَّلة، وبالمتَميّزة عن أصواتِ الطُيور، هو مُنقسِمٌ عندَهُم إلى مُهْمَل وموضُوع، والموضُوع إلى مُفْرد ومُركَّب، والمفْرد إلى اسم وفِعلٍ وحرف، والمركَّب إلى تامٍّ يصحُّ السُّكوت عليه وإلى غيره، وأنّ اللّفظَ عندَهُم أعمّ من الحرفِ والكلام، وقد يُخصُّ الكلام باللّفظِ المفيد بمعنى دلالَتِه على نِسبَةٍ يصحُّ السُّكوت عليها سواء كانت إنشائِيّة، مثل: قُم، وهل زيد قائم؟ ولعلّ زيداً قائم ونحو ذلك، أو إخْباريّة، مثل: زيد قائم، وسواء كان اللّفظُ مُقطّعاً مُتصوّراً مثل: ق، أو ممدُوداً مثل: قي وقو، أو مُركباً من المقاطِع كما ذكرنا، وقد يُخصُّ اللّفظ بما يتألّف من المقاطِع فيُقابِلُه الحرف والمقْطَع، وكذا يُقال: أجزاءُ المركَّبُ ألفاظ أو حُروف أو مَقاطِع، فزيد قائم من لَفظَين، ويا ذا من مقْطَعين، ويا زيد من مقْطَع، ولفظ وري في أمر المُخاطَبَة من مقطعٍ وحرف، وأرضى واخشوا من لفظٍ وحرف، ويُشْكِل بمثل: قي وقو فإنّ كُلّاً منهُما مقطَع ممدُود فقط، إلّا أن يُقال إنّه من حرفَين صامِت ومصوت، وأمّا مثل: ق فمن مقْصُور ولفظ هو الضمِير المستتر أعني: أنت، وهذا بخلافِ قي وقو، فإنّ كُلّاً من الياء والواو اسم ولا مُستَتِر هناك.

تذييل:

قال الفارابي وابن سينا والإمام وغيرهم ـ رحمهم الله ـ: الحرفُ الصّامت مع المصوت المقْصُور يُسمّي مقْطعاً مقْصُوراً مثل: ل بالفَتح أو الضَّم أو الكسر، ومع المصوت الممْدُود يُسمّى مقطَعاً ممدُوداً مثل: لا وَلو وَلي، وقد يُقال المقْطَع الممْدُود لمِقْطَعٍ مقْصُور مع صامِت ساكن بعده مثل: هلْ وبلْ ومع؛ لمِاثلته المقطع الممْدُود في الوزن.

فإن قيل: لا حاجةَ إلى التّفصيل، فإنّ المقْطَع الممدُود ليس إلّا مقْطَعاً مقْصُوراً مع ساكنٍ بعده، سواء كان مصوتاً مثل: لا، أو صامِتاً مثل: هلْ؛ ولذا يُقال: أنّ المقْطَع حرفٌ مع حركَة أو حرف مُتحرِّك مع ساكنٍ بعده، والأول المقصُور والثاني الممْدُود.

قلنا: المقْطَع الممْدُود بالاعتبار الثاني صامِتان هُما الهاء واللّام في هلْ، بينَهُما مصوت مقْصُور هو فتْحَة الهاء، وبالاعتبارِ الأول مُجرّد صامت ومصوت ممدُود ليس بينَهُما مصوت مقْصُور على ما يراهُ أهلُ العربيّة، من أنّ «لا» لامٌ وألفٌ بينَهُما فتحة؛ وذلك لأنّ المصوت الممْدُود ليس إلّا إشباعاً للمصوت المقصُور، فيكون المقْصُور مُدْرجاً في الممْدُود جزءاً منه، وهذا ما يُقالُ إنّ الحركات أبعاضُ حرُوف المدّ، فلا يكون لا إلّا صامِتاً مع مصوت ممدود.

تنبيه:

لا خفاء في اختِلاف أنواعِ الحرُوف التّسعة والعشرين الواقعة في لُغة العرب، وما سواها ممّا يقعُ في بعضِ اللّغات بحسبِ الماهيّة، ورُبّما اختلَفت أفرادُ كلّ منها بعوارِض مُشخصّة كالباء الساكنة التي يتلفّظُ بها زيد الآن أو في وقتٍ آخر، أو يتلَفّظُ بها عمرو، أو غير مُشْخصّة كالباء الساكنة أو المتحرِّكة بالفتْحَة أو الضّمة أو الكسرة، فمع قَطْع النّظر عن اللّافظ تكُون أفراد النّوع الواحِد إمّا مُتّحدَة في السّكون والحركّة كالبائَين الساكِنَين أو المتحرِّكَين بالفَتحَةِ أو الضّمة أو الكَسرة، وإمّا مختلِفَة كالباء الساكِنة والمتحَرِّكة أو المفتُوحة والمضْمُومَة، ورُبّما عُبّر عن هذا بالتّماثُلِ والاختِلاف بحسبِ العارض.

* [تقسيمات للحرف باعتبارات مختلفة]:

خاتمة:

الحرفُ إمّا صامتٌ وإمّا مصوت، والحركَات الثلاث تُعدّ عندَهم من الحرُوف وتُسمّى المصوّتة، والألفُ والواوُ من الضّمة والياء من الكسرةِ تُسمّى المصوتة الممْدُودة، وهي المسمّاة في العربية بحرُوف المدّ؛ لأنّها مِقدارٌ للحركات، وما سوى المصوتة تُسمّى

حبْساتٍ، ويندَرجُ فيه الواو والياء المتَحرِّكتان أو السّاكِنتان إذا لم يكُن قبلَ الواو ضمّة وقبل الياء كسرة، وأمّا الألف فلا يكون إلّا مصوّتاً وإطلاقُها على الهمْزةِ باشْتِراك الاسم، وليس المرادُ بالحرَكة والسكُون هاهُنا ما هو من خَواصِّ الأجسام، بل الحركَة عبارة عن كيفِيّةٍ حاصِلَة في الحرفِ الصَّامِت من إمْالَة مُخرِجَة إلى مخرَجِ إحدى المدَّات، فإلى الألِف فتْحَة وإلى الواو ضمّة وإلى الياء كسْرَة.

ولا خِلاف في امتِناعِ الابتِدَاء بالصَّوت، وإنّما الخلافُ في أنّ ذلك لسكونِه حتّى يمْتَنع الابْتِداء بالساكِن الصَّامت أيضاً، أو لذاتِه لكونِه عبارة عن مدّةٍ مُتولِّدة من إشباعِ حركَة تُجانِسُها، فلا يُتَصوّر إلّا حيث يكون قبلَها صامِت مُتَحرِّك، وهذا هو الحقُّ؛ لأنّ كلّ سليم الحسِّ يجِدُ من نفْسِه إمكان الابْتِداء بالسَّاكِن، وإن كان مَرفُوضاً في لُغةِ العربِ كالوقَف على المتَحرِّك والجمعِ بين السّاكِنَين من الصوت إلّا في الوقف، مثل: زيد وعمرو، وإذا كان الصّامِت الأول حرف لينٍ، والثاني مُدغَماً نحو: حويصة فإنّه جائز كما إذا كان الأول مصوّتاً مُبتَدأ به، وعدمُ قُدْرة البعض على الابْتِداء بالسّاكن لا يدلُّ على امتِناعه كالتّلفُظ ببعضِ الحرُوف فإنّ ذلك لقُصورٍ في الآلة، والاستِدْلال على الإمكانِ بأنّ المصوّت إينما كان مشْروطٌ بالصّامت، فلو كان الصّامِتُ مشرُوطاً به في بعضِ المواضِع كالابْتِداء لَزِم الدّور ليس بشيء؛ لأنّ المصوّت مشْروطٌ بأنْ يسبِقَه صامِت، والصامِتُ في الابْتِداء مشرُوط بأنْ يلحَقَه مصوّت مقْصُور فيكُونانِ معاً، ولا استِحالَة فيه.

وينقَسِمُ الحرفُ باعتِبارٍ آخرٍ إلى آني وزمَاني؛ لأنّه إن أمْكَن تمدِيده كالفاءِ فزمَانيٌّ، وإن لم يُمكِن كالطاء فآنيٌّ، وهو إنّما يُوجدُ في أول زمانِ إرسال النّفس كما في طلع، أو في آخرِ زمان حبْسِه كما في غلط، وما يقعُ في وسطِ الكلِمة مثل: بطل يحتَمِل الأمْرَين، وعُروض الآني للصَّوت يكون بمعنى أنّه طرفٌ له كالنّقطَة للخط، ومن الآني ما يُشبِه الزّمانيّ كالحاء والخاء ونحوهما ممّا لا يُمكِن تمدِيده، لكن تجتَمِع عند التّلفُظ بواحِدِ منها أفراد متماثلة ولا يشعرُ الحسّ بامتِياز بعضِها عن بعضٍ فيظُنّ حرفاً واحِداً.

* [حدوث الصوت والحرف بخلق الله تعالى]:

فائدتان:

الأولى: الصَّوتُ والحرفُ مع كونِهما من الكيفيّات المحسُوسة والموجُودات الخارجيّة يحدُثان بمَحضِ خلق الله تعالى من غيرِ توسُّط تأثِير تموِّج الهواء والقرع والقلع كسائرِ الحوادِث.

وعندَ الفلاسِفة الصَّوت كيفِيّة تحدُث في الهواءِ بسببِ تموُّجِه المعلولُ للقَرع الذي هو إحسَاس عنيف، أو القَلع الذي هو تفْرِيق عنيف بشرطِ مُقاومَة المقْروع للقارِع والمقلوع للقالِع، كما في قرْع الماء وقلع الكِرباس بخلافِ القُطن لعَدَم المقاوَمة، والمرادُ بالتَّموجِ حالة شبِيهَة بتموِّج الماء تحدُث بصَدِم بعد صدمٍ مع سكُونٍ بعد سكون، وليس الصّوتُ نفس التَّموِّج أو نفس القرع أو القلع على ما توَهمَّه بعضُهم بناء على اشْتِباه الشيء بسببَه القريب أو البعيد؛ لأنّ التّموجَ والقرعَ والقَلْعَ ليست من المسمُوعات قطعاً، بل رُبّما يُدْرك الأول باللّمسِ والأخير بالبصر، وقدْ يُتوهم أنّه لا وُجُود للصّوت في الخارج وإنّما يحدُث في الحسّ عند دُخُول الهواءِ المتمَوِّج إلى الصماخ.

واستَدلّ على بُطلانِ ذلك: بأنّه لو لم يُوجد إلّا في الحسِّ لما أُدْركَ عند سماع جهتِه ولا حدّه من القُرب والبُعد؛ لأنّ التَّقدِير أنّه لا وجودَ له في مكان وجهة خارج الحسّ، واللّازِمُ باطلٌ قطْعاً؛ لأنّا إذا سَمِعنا الصّوت نعرفُ أنّه وصلَ إلينا من جِهَةِ اليمينِ أو اليسار من مكانٍ قريبٍ أو بعيد، لا يُقالُ يجوزُ أن يكونَ إدْرَاك الجِهة لأجلِ أنّ الهواءَ المتموِّج يجيء منها، وتمييز القَرِيب والبعيد لأجلِ أنّ أثر القَارِع مثلاً القَريب أقوى من البعيدِ، وإن لم يكنِ الصّوت مَوُجوداً في الجِهة والمسافَة؛ **لأنا نقول:** لو صحّ الأول لما أُدْركَت الجِهة التي على خلافِ الأذُن السَّامِعة، وليس كذلك؛ لأنّ السّامِع قد يَسُدّ أذُنَه اليُمنَى ومجِيء الصّوت من يمِينِه فيسْمَعه بأذُنِه اليُسرى ويَعرِف أنّه جاء من يَمِينه، مع القَطعِ بأنّ الهواء المتموّج لا يصلُ إلى اليُسرى إلا

بعد الانعطافِ عن اليُمنى، ولو صحّ الثاني لَزِم أن يُشتَبه الصّوت بحسَبِ القّوة والضّعف والقُرب والبُعد، فلم يُميّز بين البعيدِ القَوي والقَريب الضّعيف وليس كذلك.

ولهم تردُّد في مقَامٍ آخر: وهو أنّه إذا وصلَ الهواءُ المتموّج إلى الصِماخ فالمسمُوع هو الصّوت القائِم بالهواءِ فقط، أو بالهواءِ الخارجِ أيضاً، والحقّ هو الآخر؛ بدليلِ إدْرَاك جهة الصّوت وحدّه من القُرب والبّعد، فإنّه لو لم يقَع الإحساسُ به إلّا من حيث أنّه في الهواءِ الواصِل إلى الصِماخ دونَ الخارج الذي هو بعد حدُوث الصّوتِ أو وسَطه لم يكُن عندَ الحسِّ فَرقٌ بينَ هذا وبينَ ما إذا لم يُوجَد خارج الصّماخ أصلاً، فلم تُعرَف جِهتُه ولا قُربُه أو بُعده، كما أنّ اللّمسَ لمّا لم يُدرَك الملمُوس إلّا من حيث انْتَهى إليه لا من حيث أنّه في أولِ المسافَة، لم يُميّز بينَ ورُودُه من اليَمينِ أو اليسار ولا من القَريبِ أو البَعيد، فظَهرَ أنّ في معْرِفة جِهةِ الصّوت وحْدَه من القُربِ والبُعد دلالة على المطلُوبِ من جِهة أنّها تَدلُّ على أنّ هناك مُوجُود.

وسبَبُ ذلك على ما ذكرُوه: أنّا بعدَ ما أدْرَكنا القائِمَ بالهواءِ الخارج عن الصِماخ أيضاً مسْمُوع وذلكَ على أنّ هُناك موُجوداً، وسببُ ذلك على ما ذكَرُوه أنّا بعد ما أدْركنا الصّوت عندَ الصِماخ نتَتبّعه بتأمُّلِنا، فيتأدّى إدْراكُنا من الذي يصلُ إلينا إلى ما قبله من جِهَتِهِ ومَبْدأ ورُوده، فإنْ كان بقِيَ منه شيء مُتأدّياً أدْركْناه إلى حيث ينقَطِع ويفنى، وحِينئذٍ يُدرَك الوارد ومدَده وما بَقِي من قُوّة أمْواج وضَعْفها، ولذلِك يُدرَك البعِيد ضَعيفاً؛ لأنّه يَضعُف تموجه حتى لو لم يبق في المسافَة أثرٌ ينتَهي بِنا إلى المبدأ لم نَعْلم من قَدْر البُعد إلّا بقَدْرِ ما بقِي.

الثانية: قال الإمامُ فخر الدين: اختلفُوا في أنّه هل يُعتَبر في السَّمعِ وصُول الهواءِ الحامِل للصَّوت إلى الصِماخ، فعندَنا غيرُ واجِب.

قال سعدُ الدّين: واسْتُدلّ على بُطلانِ توقُّف السّماع على وصُول الهواءِ بوجُوه:

الأول: أنّه لو كان كذلكَ لما أدْرَكنا جِهة الصّوت وَحده من القُرب والبُعد؛ لأنّ الواصِلَ لا يكون إلّا في الصِماخ.

والجواب: ما مرّ من أنّ المُدْركَ الموقُوفُ إدْرَاكه على وصولِ الهواءِ ليس هو القائِم بالهواء الواصِل فقط كما في اللّمْسِ بل البعِيد أيضاً كما في الإبصار.

الثاني: أنّا نُدْركُ أنّ صوتَ المؤذِن عندَ هُبوب الرّياح يَمِيلُ عن جِهةٍ إلى خِلافها.

والجواب: إنّ ذلك إنّما يكونُ عند إمكانِ الوُصُول في الجملَة وإنْ لم يكُن على وجْهِه، ولذا لا يخلُو عن تشْوِيش السّماع.

الثالث: أنّا نسْمَع صوتَ من يحولُ بينَنا وبينَه جدارٌ صُلبٌ معَ القَطْع بامْتِناع نفوذ الهواء في المنافِذ من غيرِ أن يزولَ عنه ذلك الشّكل الذي هو أضْعَفُ وأسْرع زوالاً من الرّقم على الماء، وقدْ صارَ مثلاً في عَدَمِ البقاء.

وأجيب: بأنّه إذا لم يكُن للحائلِ منافِذ أصلاً ولا يكُون هناكَ طريق آخر للهواءِ فلا نُسلِم السّماع، ألّا ترى أنّه كُلّما كانت المنافِذَ أقلّ كان السماعُ أضعف، وأمّا بقاءُ الشّكل فإنْ أُريدَ به حقِيقَة الشّكل الذي يعرِض للهواء فيَصِير سبباً لحدُوث الكيفِيّة المخْصوصة فلا حاجةَ لنا إلى بقائِه؛ لأنّه من المعِدّات، وإنْ أُريدَ به تِلكَ الكيفيّة المسبَّبة عنه المسمّاة بالصّوتِ والحرفِ فلا اسْتِحالَة بل استِبعاد في بقائِه مع النُّفوذ في المضائِق.

قالَ سعدُ الدّين: والحقّ أنّ قيامَ تلكَ الكيْفيّة المخصُوصَة الغير القّارة بكُلِّ جُزءٍ من أجزاءِ الهواء بدَلِيل أنّ كلّ من في تلكَ المسافَة يسْمَعها، وبقاءُ أجزاء الهوَاء مع فَرط لطافَتِها على تلك الهيئَةِ والكيْفِيّة مع هُبوب الرِّياح ومع النّفُوذ في منافِذ الأجسام الصَّلبة مُستَبعد جداً.

وعندَ الفلاسِفَة والنّظام: لا بدّ من الوُصُول، وذلك أنّه إذا وُجدَ سبب الصّوت في موضِع تكيّف الهواء الذي في ذلكَ الموضِع بذلك الصّوت، ثمّ اختلَفُوا فقيل: إنّ ذلك الهواء يخرِقُ الأهويّة حتّى يصِلُ إلى ذلكَ العَصب المفرُوش في مقَعّرِ الصّماخ فيقْرَعُه كقَرعِ الطّبل فيُدْرَكُ الصَوت.

وقيلَ وهو المخْتارُ عندهم: إنّ الهواءَ المجاوِرُ لهواءِ ذلك الموضِع يتكيّف بمِثل كيفِيّة

هواء ذلك الموضِع ثمّ المجاوِر فالمجاوِر، كذلك في جميعِ الجهاتِ إلى حدٍ ما بحسبِ شِدّة الصّوت وضَعْفِه، ولا يسمَعه إلا المسامِع التي تَقَع في تلك المسافَة وتَصِلُ إليها تلكَ الأهويّة بحسبِ دفعِ بعضها بعضاً، وتمسّكوا على ذلك بوجوه:

الأول: أنّ الصّوت يمِيل من هُبوبِ الرِّيح ولا يسْمَعه من كان الهبوبُ من جِهَتِه؛ لعَدِم وصُول الهواءِ إلى صماخه، فلو لم يكُنِ الهواء حامِلاً له أو لم يتوقّف السّماع على وصِولِ ذلك الهواء لما كان الأمرُ كذلك.

الثاني: أنّ من وضعَ طرفَ أُنبُوبة في فمِه وطرفها الآخر في صماخ إنسانٍ وتكلّم فيها بصَوتٍ عالٍ سمِعَه ذلك الإنسان دونَ غيره من الحاضِرين، وما ذلكَ إلّا لمنِع الأُنبُوبة وصول الهواءِ الحامِل للصّوت إلى الصماخ.

الثالث: إنّا نرى سببَ الصّوت كضَربِ الفأْسِ على الخشَبة مثلاً ويتأخّر سماع الصّوت عنه زمَاناً يتفاوَت بحسَبِ تفاوتِ المسافَةِ قُرباً وبُعداً، فلولا أنّ السَّماع يتوقّف على وصُولِ الهواءِ لما كان كذلك.

وأجيب عن الكل: بأنّ غايتَها الدَّوران، وهو لا يُفِيدُ القَطع بالسّبَبيّة، فيجوزُ أن يكونَ ميلُ الصّوت مع الرّياح، واختِصاصُ صاحب الأُنبُوبّة بالسّماع وتأخّر السّماع عن ضربِ الفأس بسببٍ آخر فلا يَدُلّ على توقُّفِ السّماعِ على وصُول هواء حامِلٌ للصّوت.

قال سعد الدين: والحقّ أنّ هذه إماراتٌ رُبّما تُفيدُ اليَقين الحَدسي للناظِر وإنْ لم تَقُم حُجّة على المناظر، والله أعلم.

* [وجوب صفة السمع لله تعالى]:

ثمّ عطفَ على الكلامِ بحرفِ عطفٍ محذوف للضرورة قوله: **(والسمع)** فاستِفادَة وجوبُه له تعالى من التّشبيه ممّا يجبُ له تعالى في الجملَةِ على ما تقدّم بيانُه، المستَفاد منه وجُوب الكلامِ له تعالى على ما مرّ، أي: وممّا يجبُ له تعالى من الصِّفات الذّاتِيّة سمْعُه، قال

عِوَض عن مضافٍ إليه: وهو صِفَة أزليّةٌ قائِمَة بذاته تعالى تَتعلّق بالمسْمُوعات أو بالموجُودات، على ما سيأتي تحريره إن شاء الله تعالى في مباحِث التَّعلُّق، وستَسمَع أدلّة ثبوته له تعالى.

وخرجَ بقولِنا: أزليّة، السَّمْع الحادِث وهو قُوّة مُودَعة في العَصَبِ المفرُوش في مُقعَّر الصِماخ تُدْرَك بها الأصوات على الوجهِ المشروح آنفاً.

(ثمّ) هي للعَطْف على الكلامِ أيضاً بمعنى الواو التي لمطلَقِ الجمْعِ على الراجِح أثرها عليها للضَّرورَة، والمعطُوف صِفَة (البصر) والكلام في استِفادَة وجُوبه له تعالى كما مرّ فيما قبله، أي: وممّا يجبُ له تعالى من الصِّفات الذَّاتيّة بصره، قال عِوض عن مضافٍ إليه: وهو صِفةٌ أزلِيّة تَتعلَّق بالمبْصراتِ أو بالموجُودات فتُدْرَك إدْرَاكاً تامّاً لا على سبيل التَّخيّل والتّوهُم، ولا على طريقِ تأثُّر حاسّة ووصُول هواء، وسيأتي تحرِيرُه وأدلّة إثباتِه.

وخرجَ بالأزلِّيّة البَصَر الحادِث، وهو قُوّة مخلُوقَة في العصَبتَين المجوّفَتين اللّتَين تَتلاقَيان في مُقدّم الدّماغ، ثمّ تفْتَرِقان فتَتأدّيان إلى العَيْنين التي من جهةِ اليُمنى إلى العين اليُمنى والتي من الجِهة اليُسرى إلى العينِ اليُسرى على المختار، تُدْرك بها الأضْواء والألْوان والأشكال والمقادِير والحرَكات والحِسّ والفَتْح، وغير ذلك ممّا يخلُق الله تعالى إدْرَاكَه في النّفسِ عند استِعْمال العبد تلك القُوة كما مرّ صدر التّعلِيق.

* [دليل إثبات صفة السمع والبصر والكلام]:

ثمّ لمّا كان وجُوب ما قبل صِفَة الكلام له تعالى مُستَفاداً من العَقْل، وكان الدّليل العَقْليّ غير تام في هذه الصِّفات الثّلاث؛ أشارَ إلى ما عليه المعوّل من أدلَّة إثباتِ هذه الصّفاتِ الثّلاث الواقِعة بعد الكاف، وهي الكلامُ والسّمعُ والبَصرُ على طريقِ الاسْتِئناف البَياني، جواباً لقولِ من يقُول: ما دليلُ إثباتها مع ثُبوتِ صفَة العِلم وعُمُومِه لمتعلَّقاتِها، فيُغنِي عنها مُقدِماً مَعمُول الفِعل للاهتمام والشَّرف لا للحَصْر والاختِصاص؛ لما لا يخفى فقال: (بذي) الصّفات الثّلاث القَريبَة الذِّكر، وهي الكلامُ والسّمعُ والبصَرُ (أتانا) أي: بلَغَنا ووصَل إلينا (السمع) أي: الشّرع المسْمُوع من لسانِ حامِله بإتقَانِ مُبلِغيه.

وتقريره: أنّه قد عُلِم بالضَّرورَةِ من الدِّين، وثَبتَ في الكتابِ والسُّنة على لسانِ سيدِّ المرسَلين بحيثُ لا يُمكِن إنكارُه ولا تأويله أنّ الباري تبارك وتعالى مُتكلِّم وسَميعٌ وبَصير، وانعقَد إجماعُ أهلِ الملل والأدْيان، بل جميع العُقَلاء في سائرِ العُصورِ والأزمانِ على ذلك، وثُبوت المشتَّق وصْفاً لشيءٍ مقْتَضى لثُبوتِ مأخَذ الاشتِقاق مع استِحالَة قيام الحوادِث بذاتَه على ما يأتي، كما يجبُ قيامُ صِفَة الشيء به على ما سيأتي تحريرُه أيضاً، وقيامُ الدّليل على مُغايَرة الكلام للعِلم والإرادَة كما مرّ، واندِفَاع اقْتِضاء الاتّحاد في المتعلِّقِ الاتّحاد في الحقِيقَة، كما سيأتي في مباحِث المتعلّقات.

وأمّا إثباتُها بالدَليل العقْليّ بأنْ يُقال: هي أوصافُ كمالٍ فيَجبُ اتّصافه تعالى بها، وإلّا لاتَّصف بأضْدادِها فيكون ناقِصاً؛ لأنّه قد فاتَه الكمال وفوت الكمال نُقصان فضَعيف؛ لأنّه إنّما يثْبُت لتلك الأوصاف الكمال في الشّاهد، ولا يلْزَم من كونِ الشّيء كمالاً في الشّاهِد أن يكونَ في الغائبِ كذلك، ألَا ترى أنّ اللّـذة والألم في الشَّاهِد كمالٌ وعدمُها فيه نقص، وهما مُـمتَنعان على الله تعالى؛ لأنّهما من عوارضِ الأجسام وتوابع المزاج، وذاتُه جلّ وعلا لم تُعرف حقِيقَتُها بالكنَهِ حتّى يُعلم أنّ هذه الأوصاف كمالات في حقِّه يصِحّ اتِّصافُه بها بحيث يلْزَم إذا لم يتَّصِف بها أنْ يتَّصف بأضْدَادها، وإنّما يُعرف من صِفَاتِه جلّ وعلا بالعَقل ما دلَّت عليه أفعالُه، فإنْ لم يَدل العَقْل لجأْنَا إلى السّمع، فإنْ لم يَرد وجبَ الوُقُف.

ولا شكّ أنّ السّمع واردٌ بهذه الصّفات الثلاث: فمنه في إثباتِ كونِه تعالى سميعاً بصيراً، قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

ـ وكقولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ـ وكقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤].

ـ وكقوله جلّ اسمه: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [النمل: ٢١٨].

ـ واحتِجاج إبراهيم عليه الصلاة والسلام على نفي إلهيّة الأصنام بقولِه تعالى: ﴿لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾ [مريم: ٤٢]، فلو كان معبُوده كذلك لم تقُم له حُجّة وقد قال تعالى:

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وإذا ثبتّ أنّ الاتِّصاف بهاتَين الصِّفَتين لا يتَوقّف عقلاً على الاتِّصالات الجِسْمانِيّة وإنْ توقَّف عليها في الشّاهِد عادة.

ودلَّ التّصريحُ بهما على أنّهما صِفَتا كمالٍ وَجبَ اعتِقادُ ما دلّت عليه الآي، ولا محوج لتأويلِها بالعِلم بالمسْمُوعات والعِلم بالمبْصَرات لا عقلاً ولا سمعاً، وحملُ اللّفظ على محمَلِه البَعيد مجازٌ وشرطُه القرينَة، ومع عدَمِها لا يجوزُ المصِير إليه؛ لما فيه من إثباتِ المشْرُوط بدونِ شرطِه، فتعيّن البقاءُ مع تلكَ الظَّواهِر، وهكذا القول في جميعِ ما وَردَ من أحكامِ الآخِرة متى كان ظاهِرُه جائزاً وجبَ اعتِقاده إلّا أن يدُل دليل على امتِناعِه.

ومنه في إثباتِ صِفة الكلام: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

- ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٦٦].

وأمّا السُّنّة فعنِ البحر حدِّث ولا حرج، وتقدّم إجماعُ الأنبياء والرُّسل على كونِه تعالى مُتكلِّماً، وإجماعُ النّاس على ذلك وإن اختَلفُوا في تفسيرِ الكلام.

فإن قلت: يرد على إثباتِ كونه جلّ وعلا مُتكلِّماً بطريقِ السّمع أنْ يُقال: إنّ قولَ الرَّسولُ لا يدلُّ ما لم يَثْبُت صِدقُه، ولا يثبت صدقه إلّا بالمعجِزَة، والمعجِزَة لا تَثبُت ما لم يَثْبُت كون الباري تعالى مُتكلِّماً، فإنّ دلالَة المعْجِزة على ما ستسمع في مبَحِثها مُنزّلة منزلة قول الله تعالى لمدَّعي الرِّسالة: صَدقْتَ أو أنتَ رسول، فما لم يثبُت الكلام الصّادِق له تعالى لا يكون مُصدّقاً لرسُله، فلو أثبَتْنا الكلامَ له بقولِ الرّسل المغْنِي بالسَّمع لدار.

قلت: أورَده بعضُهم عن إمامِ الحرمَين واستَصْعَبه.

وأجيب عنه: بأنّ من ادّعى أنّه رسولُ الملك وهو بِمَرْأىً منه ومسمعٍ، وقال: آية صِدقي أنْ يُغيّر الملك عادتَه المألُوفة ويفعل كذا، ثمّ قال: أيها الملكُ إن كنْتُ أنا صادقاً في دَعْواي فافعلْ لي ذلك، ففعَلَ له ذلك على الوَجه الذي التَمَسه، قطَعَ له جميع الحاضِرينَ بأنّه رسولُه وأنّه صادق، وإنْ كان فيهِم من ينفِي كلام النّفس، ولا شكّ أنّه يكْفِي في العِلم

بتَصدِيق ذلكَ الملك له إيجاده الفعل الدّال على إرادَة تصدِيقِه كما يدلُّ التّخصيص في الأفعالِ على إرادَة وقُوعِها على ذلك الوجه. وقولُ الأئمّة أنّ المعجزَة تتنزّل منزِلة التّصدِيق بالقَول مُسلّم، ولكن تنزلُ منزِلة المواضَعة على قول لساني لفظي يدُل على إرادَةِ ذلك، كما يدل بعض الإشارَةِ على ذلك.

والكلامُ المستدل على ثُبوتِه لله بالسّمع في قولِ الأشعريّة هو القولُ النّفسيّ، والنِّزاعُ فيه لا في العِبارات الحادِثة المتواضَع عليها، والأفعالُ كثيراً ما تدلُّ على الإرادَات وإن لم تُوضَع لذلك نظراً إلى العادات والمعجِزة كذلك، وبأنّ المعنى أنّها تَنزلُ في الدّلالَة على تصدِيق الله تعالى الرَّسول منزِلَة التّصدِيق بالكلام وتُساويه في المعنى، لا أنّها تدلُّ على أنّ الله تعالى قال: صدقَ عبدي، حتّى تتوقَّف حينئذٍ دلالتها على سبقِ المعرِفَة بأنّ لله كلاماً يصِحُّ أن يقولَ فيه: صدَقَ عبدي، وإنّما يُعرفُ هذا المعنى من خارجِ بالدَّليلِ النّقليّ والعقْليّ، وهذا كالإشارَة بالرّأس على وجهٍ مخصُوص تَتنزَّل من المشيرِ منزِلَة قولِه: نعم أو لا، بحسبِ المواضَعة وليس المعنى قطْعاً، إنّما تدلُّ على أنّه قال في الجوابِ نعم أو لا، وإلّا لم تكُن من الأبْكمِ مُنَزّلةً منْزِلة نعم أو لا، واللّازمُ باطل، فإذن تَنزُّلها منزلَة الكلام لا يتوقَّف على كونِ زيد مُتكلِّماً في نفسِ الأمر فضلاً عن أن يتوقَّف على سبقِ المعرِفَة بأنّه مُتكلّم.

وأقول: سيأتي أنّ في كون دلالةَ المعجِزَة وضعيّة أو عقليّة خلافاً، والذي يظهَرُ بالتّأمُّل ورُود السؤال على الأول لا الثاني، وفي كلامِ بعضهم رمز إليه.

* * *

فَهَـل لَـهُ إدرَاكٌ أو لاَ خُلفُ وَعِندَ قَومٍ صَحَّ فيهِ الوَقفُ

* [الخلافُ في إثباتِ صفةِ الإدراك]

ولما كان إثْباتُ صِفَة الإدْراك له تعالى تابعاً لإثْباتِ هذه الصِّفات الثلاث فمنْ أثْبَتها بالدَّليل العقليّ أثبَته، ومن أثْبتَها بالدَّليل السّمعيّ نفاه، أشار إلى ذلك بالتّفريع على ما قبلِه بقولِه: **(فهل)** يجبُ أنْ يثْبُت **(له)** تعالى صفة أزليّة قائمة بذاتِه تعالى زائدة على صفةِ العلم اسمها: **(إدراك)** مُتعلِّقة بالملمُوساتِ والمشْمُومات والمذوقاتِ، وهو مذهبُ القاضي وإمام الحرمين ومن وافَقهما.

قالوا: إنّ الإدْراكات المتعلِّقة بهذه الأشياء زائدَة على العلم بها للتَّفرِقة الضَّروريّة بينهما كما في زيادَةِ السّمع والبصر على العلم ـ كما يأتي بيانه ـ، وإذا كانت زائدةً على العلم فلا يستَغنى به عنها وهي كمالات، وكلُّ حيٍّ فهو قابِل لها فإذا لم يتَّصف بها اتَّصف بأضدادِها، وأضدادها نقصٌ؛ لأنّ فيها فوت كمال، والنّقص في حقِّه تعالى جلّ وعلا مُحال، فوجبَ أن يتَّصِف بتلْكَ الإدْراكاتِ زائدَة على علْمِه جلّ وعلا، لكن على ما يليقُ به تعالى من نفْيِ الاتِّصال بالأجسام، ونفي اللّذاتِ عن ذاته العليّة والآلام؛ ولهذا أجمعوا على أنّ لفظَ الشَّم والذّوق واللّمس لا يصِحُّ إطلاقُه في حقّه تعالى؛ لما يُؤذِن به من الاتِّصالات وتجدُّدِ الكيفيّات، وكلُّ ذلك في حقٍّ من تنزّه عن الحدُوث في ذاتِه وصفاتِه مُحال. وإنّما الإدْراك المتُنازع في إثباتِه له تعالى ونفْيِه عنه أمرٌ وراء الشمِّ والذّوق واللّمس؛ إذ ليست هذه الثلاث نفس الإدْراك ولا لازماً عقليّاً له، وإنّما هي في حقِّنا أسبابٌ عاديّة يخلقُ جلّ وعلا معها الإدْراكَ غالباً، ويدلُّ على أنّ الإدراكَ أمرٌ زائدٌ عليها أن تقول: شمَمْتُ التّفاحة فلم أجد لها ريحاً، وكذا لمستُ وذُقت، فلو لم يكُن الإدراك زائداً عليها لكان هذا اللّفظ متناقِضاً.

(أو لا) إدراك له، أي: ليس له صفة زائدة على العلم مُتعلِّقة بتلك الأمور كما ذهبَ إليه جمعٌ من الأئمّة؛ لما أنّ بينها وبين الاتّصال بمُتعلَّقاتِها تَلازُماً عقليّاً أو إيهام اتّصالها بها، ولإغناء إحاطة العلم بمتعلَّقاتِها عن إثباتِها؛ ولأنّه لا يلزم من كونِها صفاتُ كمالٍ في الشاهد

أن تكونَ في الغائبِ كذلك حتّى يلزم من انتِّفاء اتّصافِه تعالى بها شاهداً اتّصافِه بأضدادِّها، وإنّما يُعرفُ من صفاتِه تعالى ما دلَّتْ عليه أفعالُه، بحيث لو لم تكُن تلك الصّفة لم يمكن أن يكون فعلٌ من الأفعال، فإنْ لم نجد في العقلِ دلالة عليها لجأنا في إثباتِها إلى السّمع، فإن لم يكُن سمعٌ وجبَ انتفاؤها وسيأتي ردُّه، بعد في ذلك (**خلف**) أي: اختلافٌ مبنيٌّ على الاختلافِ في دليل إثبات الصّفات الثلاث السابقة، كما عرفتَه.

* [عموم الإدراك العلم والسمع والبصر]:

تتمات:

الأولى: الإدراكُ يعمُّ العلمَ والسّمع والبصر، إلّا أنّه غلب في الاصطلاح عند الإطلاق على الإدْراكات المتعلِّقة بما ذكرنا خاصّة، كما نبّه عليه بعضُهم، فلذا أطلقْتُه ولم أقيدهُ بها، وإن كان تقييدُه بها مراداً، والله أعلم.

الثانية: في «المغني» هل حرفٌ موضوع لطلَبِ التّصديق الإيجابي دون التّصور ودون التّصديق السلبي فيمْتَنِـع نحو: هل زيداً ضربت؛ لأنّ تقـديمَ الاسم يُشعِـر بحصول التّصديق بنفسِ النّسبة، ونحو: هل زيد قائم أم عمرو؟ إذ أُريدَ بـ«أم» المتّصلة وجميع أسماء الاستفهام، فإنّهنّ لطلب التّصور لا غير، وأعمّ من الجميع الهمزة فإنّها مُشتركة بين المطلبين.

الثالثة: تقعُ هل بعد صورة العاطف كما في النَّظم، وكما في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وفي الحديث: «وهل ترك لنا عقيل من رباع»[١].

وقال الشاعر: [الكميت بن معروف من الخفيف]

لَيْت شعري هَل ثمَّ هَل آتينهم ... ...

(١) أخرجه البخاري (٢: ١٤٧ برقم ١٥٨٨)، ومسلم (٢: ٩٨٤ برقم ٤٣٩).

الرابعة: منع جماعة أن يُؤتَى لهل بمُعادل، وجزم به ابنُ هشام في حرفِ الألف من الباب الأول من «مُغنيه» وعليه يستشكل مَشيُ النّظم إنْ قامت (أو) مقام (أم)، فأجازه ابن مالك، وفي الحديث: «هل تزوجتَ بكراً أم ثيّباً»[1]، وعليه فيَخرُج استعمال النّظم هُنا وإن خُرِّجَ على جعلِها بمعنى الهمزة.

الخامسة: (أو) هنا لتنويع الخلاف فهي من أفرادِ (أو) التَّقسيمِيّة في المعنى، على أنّ ابن مالك عبّر بدَل التّقسيم بالتّفريق المجرّد من الشَّكِّ والإبهام والتّخيير وهو حسن، والمناقَشة فيه لا يُلتَفتُ إليها.

السادسة: ليس في النّظم حذفُ المعطوف؛ لوقُوعِه بعد لا، وكثيراً ما تُحذف الجمل بعدَ أحْرُف الجواب وتقومُ هي مقامها. والله أعلم.

* [تفسير الإدراك]:

خاتمة:

فسَّرنا الإدْراك المتُنازع فيه بما مرّ؛ احتِرازاً من الإدْراك الحادِث، فإنّه تعالى يجبُ تنزيهه عنه باتّفاق، وهو كما قال في «شرح المقاصد»: من الكيفيّات النّفسانيّة الإدْراك، وقد سبقَ نبذٌ من الكلام فيه، والذي استقرّ عليه رأيُّ المحقّقين من الفلاسِفَة أنّ حقيقةَ إدراكِ الشيء حضوره عند العقل إمّا بنفسِه، وإمّا بصورتِه المنتَزعَة أو الحاصِلة ابتداءً المرتسِمَة في العقلِ الذي هو المدْرِك، أي: النّفس أو آلتُه التي بها الإدْراك وهذا معنى ما قالَ في «الإشارات»: إدْرَاك الشَّيء هو أن تكون حَقِيقَته متمثلة عند المدْرك يُشاهدها ما به يُدْرك ،على أنّ المراد بتَمثُّل الحقِيقَة حُضُورها بنفسِها أو بمِثالها سواء كان المثالُ منتَزعاً من أمرٍ خارج أو مُتحصّلاً ابتداءً، سواء كان مُنطَبعاً في ذاتِ المدْرَك أو في آلته، والمرادُ بالمشاهَدَة مُطلَق الحضُور، وفي قوله: يُشاهِدها ما به يُدْرك تنبيهٌ على انقِسام الإدْراك إلى ما يكونُ بغير آلةٍ فيكون ارتِسام

(١) أخرجه البخاري (٤: ٥١ برقم ٢٩٦٧).

الصُّورة في ذَات المدْرك، وإِلى ما يكون بِآلة فَيكون في مَحل الحس كما في الإبصار بِحُصُول الصُّورَة في الرُّطوبَة الجلْدِيّة، أو في المجاوِر كإدْرَاك الحس المشْتَرك بحضُور الصُّورة الخياليّة في محلٍّ مُتّصل به، والمرادُ بالمشاهدة مجرد الحضُور على ما هو معناه اللّغويُّ، لا الإبصار أو إدْرَاك عينِ الشيء الخارج، على ما هو المتَعارَف، ليلزم فسادُ التّفسير، نعم تضمَّنَت العبارة في جانِب الإدْرَاك العقليّ تكراراً بحسَبِ اللّفظ كأنّه قيل: هو حضورٌ عندَ المُدْرك حال الحضُور عندَه؛ لأنّ ما به الإدْرَاكُ العقليّ هو ذاتُ المُدرك، وفي جانب الإدراك الحسيّ تكراراً بحسبِ المعنى حتّى كأنّ هُناك حضوراً عندَ المُدرك وآخرَ عند الآلة، وليس كذلك، بل الحضُور عندَ النّفس هو الحضُور عندَ الحس.

وتحقيقُ المقام: أنّا إذا أدْركنا أشياء فلا خفاء في أنّه يحصُلُ لنا حال لم تكُن، وتكادُ تشهدُ الفِطرة بأنّها بحصولِ أمرٍ لم يكن لا بزَوالِ أمرٍ كان، وما ذاكَ إلا تمييزاً وظهُوراً لذلكَ الشّيء عندّ العقل، وليسَ ذلِك بِوُجُودِه في الخارِج؛ إذ كثيراً ما ندرك ما لا وجُود لَهُ في الخارِج من المعدُومات بل الممتَنِعات، وكثيراً ما يُوجَد الشيء في الخارج ولا يُدْركه العقل مع تَشَوقِه إليه بل بوجُودِه في العقل، بمعنى أنْ يحصُل فيه أثرٌ يُناسِب ذلك الشيء، بحيث لو وُجِدَ في الخارجِ لكان إيّاهُ، وهذا هو المعنى بحصُولِ الصّورة وحضُورِها وتمثُّلِها وارتِسامِها ووصوُل النّفس إليها ونحو ذلك، ولا يُفهمُ من إدْرَاك الشيء سواه.

والاعتراضُ بأنّ الإدْراكَ صفةُ الدّرْك، والحصُول ونحوه صفة الصّورة ممّا لا يُلتَفت إليه عند المحقِّقين، سواء جعلنا الإدْراكَ مصدر المبْنِي للفاعِل أو المفعول.

وأمّا الاعْتراضُ بأنّ ذِكر المدْرَك وما به يُدرك في تعريفِ الإدْراك دَوُر.

فجوابه: إنّ المراد به الشّيء الذي يُقال له المدرك وما به الإدْراك وإن لم نعرف حقِيقة هذا الوصْف. وقد يُجاب: بأنّ هذا ليس تعريفاً للإدْراك بل تعْييناً وتلخيصَاً للمعنى المسمّى بالإدراكِ الواضِح عند العقل، انتهى.

لطيفة: من الإِدْرَاك الفهم وهو جَودَة الذِّهن، والذِّهن قوّة يُتصوّر بها الصّور والمعاني، والعلمُ إدراكُ الشيء، كذا قالَهُ جمع، وفَسّر الجوهريّ الفِهمَ بالعِلم.

(و) الإدراكُ **(عند)** مُتعلّقٌ بصحّ **(قومٌ)** من المتكلّمين **(صحّ فيه)** مُتعلّق بالوقف أي: في إثباتِه ونفيه وفي معنى عن **(الوقف)** أي: عدم الجزْمِ بأحدِهما، وهو مُختارُ المقترح وابن التِّلمِسانيّ وبعضُ المتأخِّرين، بمعنى أنّا لا نجزِم بثُبُوتها له تعالى زائدة على صفَةِ العلم كأهل القول الأول؛ لأنّ المعتَمد عندَ المحقِّقين في إثباتِ صفاتِه التي لا يَتوقّفُ عليها الفِعل إنّما هو الدليل السَّمعي، ولم يَرد بإِثْباتِ صفَةِ الإِدْراك له تعالى سمعٌ وإنْ صحّ اتّصافه تعالى بمعناها السابق بيانُه، ولا بنِفْيها كأهلِ القول الثاني؛ لأنّه إنّما يتَمشّى على قول بعضِ أهلِ الظاهريّة أنّه تعالى لا صفة له وراء الصّفات السَّبع المذكُورة، مُستدِلاً بوجهَين:

أحدُهما: أنّه لا دليل عليه، وكلّ ما لا دليلَ عليه يجبُ نفيُه. **ورُدَّ**: بمنْعِ المقَدِّمَتين.

وثانيهما: أنّا مكلَّفُون بكمالِ المعرفة وذلك بمَعْرفَة الذّات وجميعِ الصّفات، فلو كانت له صِفَة أخرى لعرفْنَاها بتَفْسيرِ العارفِين المتكلِّمين، واللّازمُ مُنتَف بالضَّرورةِ، وبأنّه لا طريق إلى معرفَة الصّفاتِ سِوى الاسْتدلال بالأفعالِ والتَّنزيهُ عن النّقائِص، وهما لا يَدُلانِ على صِفةٍ أخرى. **ورُدّ**: بالمنْعِ، بل التَّكليف بقَدر الوُسْع، ولو سُلِّم فما إدْراك أنّ الكامِلين لم يَعرفُوا صفة أخرى؟ ولا نُسلِّم أنّه لا طريق سِوى ما ذكَرتُم، أليس الشّرع طريقاً قوياً وصراطاً مستقيماً، والله أعلم.

* [الخلاف في إثبات صفات أخرى]:

خاتمة:

حاصل ما ذَكرهُ في هذا القسم ثمان صِفات على خلافٍ في الثامِنة، وبَقِي صفاتٌ أخرى اختُلِف فيها هل هي منهُ أو لا؟

فمنها: القِدَم أثبتَه ابن سعيد صفة بها يكونُ الباري تعالى قديماً.

ومنها: الرحمةُ والكرمُ والرِّضا أثبتَها أيضاً وراء الإرادَة، وليس له على ذلك دليلٌ يُعوَّل عليه، والصّحيح في القِدَم ما جزمَ به في النّظم من كونِه من الصّفات، وأمّا الرّحمة فالحقّ أنّها راجعة لإرادَةِ الخير بالمرحُوم، أو لفِعل ذلك به، على الخلافِ في كونها من صفاتِ الذّات أو الأفعال، وكذا الكرم، وأمّا الرِّضا تقدّم بيانَه.

ومنها: ما وردَ به ظاهرُ الشّرع وامتَنعَ حملُها على معانِيها الحقِيقيّة، مثل:

ـ الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

ـ واليَدَين في قولِه تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: ١٠]، و﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

ـ والوجْه في قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧].

ـ والعين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، و﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

نُقِل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ كُلّاً منها صفة ذاتِيّة زائدة على الذّات وإنْ لم نقِفْ على حقِيقَتها.

وعندَ الجمهور وهو المعروف نقْلُه عن الأشعري: أنّها مجازات، والاستِواء مجازٌ عن الاستِيلاء وهو تمثِيلٌ وتصوير لعظمَةِ الله تعالى، واليدُ مجاز عن القُدْرة، والوجه عن الوُجُود، والعينُ عن البصر.

قال السعد: فإنْ قيل: فجملة المكونات مخلُوقة بقُدْرة الله تعالى، فما وجه تخصِيص خلق آدم عليه الصلاة والسلام سِيما بلفْظِ المثنّى؟ وما وجه الجمْعِ في قولِه تعالى: ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾؟

أجيب: بأنّه أُريدَ كمالُ القُدرة، وتخصِيصُ آدم عليه الصلاة والسلام تشريفاً له وتكريم، ومعنى ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾: أنّها تجري بالمكانِ المحُوط بالكلاءة والحفظِ والرِّعاية، يُقال: فلان بمَرأى من الملكِ ومسْمَع إذا كان بحيثُ تحُوطُه عنايته وتكْتَنِفه رعايَته، وقيل المراد: الأعيُن التي انفَجَرت من الأرض، وهو بعيد. وفي كلام بعض المحقِّقِين من علماءِ

البيان أنّ قولَنا: الاستواءُ مجاز عن الاستيلاء، واليدُ واليَمين عن القُدرة، والعينُ عن البصر ونحو ذلك إنّما هو لنَفْي توَهُم التّشبيه والتّجسِيم بِسُرعة، وإلّا فهي تمثِيلات وتَصْويرات للمعاني العقْليّة بإيرادِها في الصُّور الحسيّة.

ومنها: البقاءُ فالذي جَزَم به فيما مرّ تبَعاً للمُتأخِّرين أنّه من الصّفات السلبِيّة، والذي قالَه الأشعريّ وجمهورُ أصحابه من أهل السُنّة أنّه من الصِّفاتِ الذّاتيّة مُحتَجّين بأنّ الواجبَ باقٍ بالضَّرورة فلا بُدّ أنْ يقوم به معنىً زائد هو البقاءُ كما في العالِم والقادِر؛ لأنّ البقاءَ ليس من السلوبِ والإضافات وهو ظاهر، وليس أيضاً عبارة عن الوُجود بل زائد عليه؛ لأنّ الشيء قد يُوجد ولا يَبْقى كالأعراض سِيما السيالة.

والذي ذهبَ إليه الأكثرون أنّه ليس صفة زائدة على الوُجود؛ **لوجوهٍ:**

أحدها: أنّ المعقولَ منه اسْتِمرار الوُجود، ولا معنى لذلك سِوى الوُجود من حيث انْتِسابه إلى الزّمانِ الثاني بعدَ الزّمان الأول.

وثانيها: أنَ الواجبَ لو كان باقياً بالبقاءِ الذي ليس نفس ذاتِه لما كان واجبُ الوُجودِ لذاتِه؛ لأنّ ما هو لذاته فهو باقٍ لذاتِه ضرورةَ أنّ ما بالذّات لا يزولُ أبداً، وإذا فُسّر البقاءُ بصفَةٍ لها الوُجُود في الزّمانِ الثاني كان لزومُ المُحال أظهر؛ لأنّه يؤولُ إلى أنّ الواجبَ موجُودٌ في الزّمانِ لأمرٍ سوى ذاته.

واعترض صاحبُ الصحائف على هذا بأنّ اللّازمَ ليس إلا افتقارُ صِفةٍ إلى صفةٍ أخرى نشأت من الذّات ولا امتِناع فيه كالإرادَة تتوقّف على العِلم والعلمُ على الحياة، وليس بشيء؛ لأنّ صفةَ الوُجُود ليس من الذّات، ولو سُلِّم فافتِقارُه إلى أمرٍ سِوى الذّات يُنافي الوُجوب بالذَات.

وثالثها: أنّ الذّات لو كان باقياً بالبقاء لا بنفْسِه، فإنْ افْتَقرتْ صفَةُ البقاءِ إلى الذّات لَزِم الدَّور؛ لتَوقُّف ثبوتِ كلّ في الزّمانِ الثاني على الآخر، وإن افتَقَر الذّات إلى البقاء مع استِغنائه عنه كان الواجبُ هو البقاءُ لا الذّات هذا خلف، وإن لم يَفْتَقرْ أحدُهما إلى الآخر،

بل اتَّفَق تحقُّقهما معاً كما ذكره صاحبُ «المواقف» لزِم تعدُّد الواجب؛ لأنّ كلّاً من الذّات والبقاء يكون مستغنياً عمّا سِواه؛ إذ لو افْتَقر البقاءُ لافتَقر إلى الذّات ضرورة افْتِقار الكلّ إليه والمستَغني عن جميع ما سواه واجبٌ قطعاً، هذا مع أنّ ما فُرض من عَدَم افتِقار البقاء إلى الذّات مُحال؛ لأنّ افتِقار الصّفة إلى الذّات ضروري.

ورابعها: أنّ البقاءَ لو كان صفَةٌ أزليّة زائدَة على الذّات قائمَة به كانت باقيةً بالضّرورة، وحينئذٍ فإنْ كان لها بقاء يُنقلُ الكلام إليه ويتَسلْسَل، وأيضاً يلزمُ قيام المعنى بالمعنى وهو باطلٌ عندَكم، وإنْ لم يكُن لها بقاء كان كعالِمٍ بلا عِلم، وقد بُيّن بُطلانُه.

فإن قيل: هو باقٍ بالبقاءِ، إلّا أنّ بقاء نفسِه لا زائد عليه ليَتَسلْسل.

قلنا: فحينئذٍ يجوزُ أن يكونَ الباري تعالى باقياً ببقاء هو نفسه، عالماً بعلم هو نفسه فلا تَثْبُت زيادةُ صِفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادةُ العِلم والقُدرة وغيرهما على ما هو رأي أهل الحقّ.

ولما اعتُرِضَ على هذا الجواب: بأنّ كون بقاء الباري أو علمه أو قُدرته نفس ذاتِه مُحال لما تقرّر في إثباتِ الصّفات، بخلافِ كون البقاء نفس البقاء كوجُود الوُجود وقِدَم القِدَم وغير ذلك، أُورِدَ الإشكالُ ببقاءِ الصّفات فإنّ العِلمَ القَديمُ باق بالضّرورة، وكذلك سائرُ الصّفات مع امتِناعِ أن يكونَ البقاء نفس العِلم والقُدرة وغيرهما فيلزمُ قيام المعنى بالمعنى وثبوت قُدماء أخر لم يقُل بها أحد.

وللقومِ في التفصي عن هذا الإشكال وجُوه:

الأول: لبعضِ القُدماء أنّا نقول الذّات باقٍ بذاتِه ولا نقول الصّفاتُ باقيةٌ ليلزم المُحال، وفسادهُ بَيّن؛ لأنّ كون الصّفة الأزلية باقية ضروري.

الثاني: لبعضِ الأشاعرة ونُسبَ إلى الشيخ أنّ العِلمَ باقٍ ببقاءٍ هو نفسُ العِلم، وكذا سائر الصِّفات كما ذُكر في البقاء، أوضحه الأستاذ بأنّه لما ثبتَ قِدم الصّفات ولَزِم كونها باقية وامتَنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء هو نفسها، فكانَ العِلم مثلاً صفة للذّات بها

يكونُ الذّات عالماً، وبقاء لنفسِه به يكون هو باقياً، وكانَ بقاءُ الذّات بقاءٌ له وبقاء لنفسه أيضاً، ولم يكن العِلمُ صفة لنفسِه حتى يلزم كونه عالماً، وهذا كما أنّ الجسم كائنٌ في المكان بكونٍ يخصُّهُ ويزيدُ عليه ضرورة تحقّق هذا الجسم بدون هذا التّمكن، ثمّ هذا الكون كائن بكَون هو نفْسُه لا زائِد عليه قائِم به، ولم يكُن العِلْم عِلماً بنفْسِه حتّى يلزم كونُه عالماً، ولا بقَاؤهُ بقاء للذّات ليلْزَم كونه عالماً باقياً بشيء واحد.

فإن قيل: فقدْ لزِمَ كونُ الذّات عالماً بما هو بقاء والعِلمُ باقياً بما هو عِلم، وهو مُحال.

قلنا: المستَحيلُ أنْ يكونَ الشيء عالماً بما هو بقاءٌ له باقياً بما هو علمٌ له، وهاهُنا العِلم علم للذّات وليسَ بقاء له والبقَاءُ بقاء للذّاتِ وليسَ علماً له.

فإن قيل: إذا جازَ كون العِلم باقياً ببقاء هو نفسُه، فلِمَ لم يجُز كونُ الذّات عالماً بعلم هو نفسه، قادِراً بقُدْرة هي نفسه إلى غير ذلكَ على ما هو رأيُ المعتزلة؟

قلنا: لما في مبْحثِ زيادَة الصّفات من لُزوْمِ الفسَادَات. **ويرد** على هذا الوجه: أنّه إذا جازَ كونُ بقاء العِلم بنفْسه فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكُونَ بقاءُ الذّات نفْسُه ولا تثْبُت صفَة زائِدَة.

فإن قيل: الأصلُ زيادَةُ الصِّفَة إلّا لمانعٍ، وهو هاهُنا لُزومُ قيام المعنى بالمعنى، ولم يُوجَدْ في بقاءِ الذّات.

قلنا: خطابي ومُعارضٌ بأنّ الأصلَ عدمُ تكثر القُدماء إلّا لقاطِع.

الوجه الثالث: للأشْعري أنّ الصّفاتَ باقيَة ببقاءٍ هو بقاءُ الذّات، وجازَ ذلكَ لعَدَم المغايَرةِ بينَ الذّات والصّفات بخلافِ الجوهَر مع أعْراضِه، فلذا لم يكُن بقَاؤه بقاء لها.

ويرد عليه: أنّ الصّفاتَ كما أنّها غير الذّات فليسَت عينُه أيضاً، وكما امْتَنع اتِّصاف الشيء بصِفَة قائِمةٍ بالغير فكذا بصِفَةٍ قائِمةٍ بما ليس نفس ذلك الشيء. وأمّا الاعتراض بأنّه لو كانت الصّفات باقِيَة ببقَاء الذّاتِ لعَدَم التّغايُر لكانَت عالِمَة بعِلمِه قادِرَة بقُدْرتِه إلى غير ذلك، فليسَ بشيء؛ لأنّ ذلكَ فرعُ صِحّة الاتّصاف، وقد صَحّ كونُ العِلم مثلاً باقِياً بخلافِ كونه قادِراً.

* [صفة التكوين]:

ومن الصِّفَات المُختَلف فيها أيضاً: التّكوين ويُعبّر عنه أيضاً بالفِعل والخلق والتَّخْليق والإيجادِ والإحْدَاثِ والاخْتِراعِ والإنشاءِ والإبداءِ والتّصويرِ والذَّرءِ والبَرءِ ونحو ذلك. اشْتَهر القول به عن الشيخ أبي منصُور الماتريدي وأتباعِه، وقالوا: إنّ قُدماءهُم الذين كانوا قبلَ الأشْعري قالوا به، وفسَّروه بإخْراج الله المعْدُوم من العَدَم إلى الوُجُود، فيكُون صِفَة له تعالى لإطْباق العقل والنَّقل على أنّه خالقٌ للعالَم ومُكوّن له، وامْتِناع إطْلاق المشْتَقّ على الشيء من غيرِ أنْ يكونَ مأْخَذ الاشْتِقاق وصفاً له قائماً به، ولا تكُون تلْكَ الصَّفة الأزليّة لامْتِناع قيام الحوادِث بذاتِه تعالى.

ثمَّ تختَلِف أسْماؤها بحَسبِ اخْتِلافِ الآثار، فمنْ حيث حُصُول المخْلوقَات به يُسمّى تَخليقاً، والأرْزَاق تَرْزيقاً، والصُّور تَصْويراً، والحياة إحْياءً، والموت إمَاتةً إلى غير ذلك؛ ولأنّه تعالى وصَفَ ذاتَه في كلامِه الأزليّ بأنّه الخالِق، فلو لم يكُن في الأَزَلِ خالِقاً لَزِم الكَذب أو العُدُول إلى المجاز، أي: الخالِقُ فيما يُستَقْبل، أو القَادِر على الخلْقِ من غير تعذُّر، والحقِيقَة على أنّه لو جازَ إطْلاقُ الخالِق عليه، بمعنى: القادِر على الخلق لجازَ إطْلاقُ المُشتَقّ من ا سم كلما يقدر هو تعالى عليه من الأعْراض، ولأنّه لو كان حادِثاً فإمّا بتكوينٍ آخرٍ فيَلْزمُ التّسَلْسُل وهو مُحال، ويلْزَم منهُ استِحالَة تكَوُّن العالَم مع أنّه مُشاهَد، وإمّا بدونِه فيستَغْني الحادِث عن المُحْدِث والإحْدَاث وفيه تَعْطِيل الصّانِع؛ ولأنّه لو حَدَث لحدَث إمّا في ذاتِه فيصِيرُ محلّاً للحوادِث، أو في غيره كما ذَهبَ إليه أبو الهذيل منْ أنّ تكوِين كلّ جسم قائِم به، فيكُون كلّ جسم خالِقاً ومُكوِّناً لنَفْسِه، ولا خفاءَ في اسْتِحالَتِه.

وأُجيبَ عن هذه الوُجُوه: بأنّ مبْنَاها على أنّ التّكوِين صِفَة حقِيقَة كالعِلم والقُدْرة وهو ممنُوع، بل هو معنى مُتعقّل هو إضَافَة المؤثِّر إلى الأثَر فلا يكُون إلّا فيما لا يَزال، والثَّابِتَة في الأزَل ليسَ إلّا صِفَة القُدْرَة والإرادَة.

ومنهُم من اسْتَدلَّ على إثْباتِه بوُجُوه أُخر:

منها: أنّ الباري تعالى تمدَّح في كلامِه الأزليّ بأنّه الخالقُ البارئُ المصوِّرُ، فلو لم يَثبُت التّخْليق والتّصوير في الأزَل، بل فيما لا يَزال، لكانَ ذلك تمدُّحاً من الله تعالى بما ليسَ فيه وهُو مُحال، ولَزِم اتّصافه بصِفَة الكمالِ بعدَ خُلوِّه عنها، وهو عليه تعالى مُحالٌ أيضاً.

وأُجيب: بأنّه كالتّمدُّحِ بقولِه تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخروف: ٨٤]، أي: معبُوداً، ولا شكّ أنّ ذلكَ الفِعلُ إنّما يكونُ فيما لا يزالُ لا في الأزَل، والإخْبَار عن الشّيء في الأزَلِ لا يَقْتَضي ثُبوتَه فيه كذِكْرِ الأرض والسّماء والأنبياء وغير ذلك، نعم؛ هو في الأزَل بحيث تحصُل له هذه التّعلُّقات والإضافَات فيما لا يَزال لما لهُ من صِفاتِ الكمال، وهذا يَصْلُح جواباً عن الوجهِ الثاني أيضاً، ولا يَلْتَبس اتّحاده معَ ما أُجيب عنه بهذا الجواب على مُتحَذِّقٍ في الكلام.

ومنها: أنّ الأشاعِرةَ يقُولُون في قولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] أنّه قد جَرت العادَة الإلهيّة بأنّه يُكوّن الأشياءَ لأوقاتها بكلِمَة أزليّةٍ هي كُنْ، ولا نَعْنِي بصِفَة التّكوِين إلّا هذا.

وأُجيب: بأنّه حينئذٍ يعودُ إلى صِفَة الكلام ولا يُثبِت صفَة أخرى على أنّ الأكْثَرينَ يجعَلُونَه مجازاً عن سُرعَة الإيجادِ والتّكوِين؛ لما لَهُ من كَمالِ العِلْم والقُدْرة والإرادَة.

ومنها: أنّ التّكوينَ والإيجادَ صِفَةُ كمال، فلو خَلا عنها في الأزَل لكانَ نقصاً، وهو عليه مُحال.

وأجيب: بأنّ ذلك إنّما هو ممّا يصِحُّ اتّصافُه به في الأزَل، ولا نُسَلِّم أنّ التّكوينَ والإيجادَ بالفِعل كذلك، نعمْ هو في الأزَل قادِرٌ عليه ولا كلامَ فيه، والمحقِّقُون من المتكلِّمين الأشاعِرة وغيرِهم على أنّ التّكوينَ من الإضافَاتِ والاعتِبارَات العقْليّة، مثل كَون الصّانِع تعالى قبلَ كلِّ شيءٍ ومعَهُ وبعْدَهُ، ومذْكُوراً بألسِنَتِنا ومعْبُوداً لنا، ومُميتَنا ومحيِينا ونحو ذلك، والثّابِتُ في الأزَلِ إنّما هو مبدَأ التّخلِيق والتّرزِيق والإماتَة والإحياء وغير ذلك، ولا دليلَ

على كونِ ذلكَ المبدأ صِفَة أُخرى سِوى القُدْرة والإرَادة، فإنّ القُدْرَةَ وإنْ كانَت نسبَتها إلى وُجُودِ المُكوِّن وعَدَمِه على السَّواء لكنْ مع انضِمام تخصُّص أحد الجانِبَين.

وعارضوا ما مرّ من تِلك الوُجُوه المذْكُورة لوجْهَين:

أحدهما: أنّه لا يُعقَل من التّكوينِ إلّا الإحْدَاث وإخْراجُ المعْدُوم من العَدَمِ إلى الوُجُود، كما فسّرهُ القائِلُون بأزَليّة التّكوِين، ولا خفَاء في أنّه إضَافَة يَعتَبِرها العَقل من نِسبَةِ المؤَثّر إلى الأثَر كما مرّ، فلا يكونُ موجُوداً ثَابِتاً في الأزَل.

وثانيهما: أنّه لو كانَ أزليّاً لَزِم أزلِيّة المكوَّناتِ ضرورَة امْتِناعِ التّأثِير بالفِعل دونَ الأثَر.

فإن قيل: المرادُ بالتّكوينِ صِفَة أزليّة بها تَتكوّنُ الأشياء لأوْقَاتِها وتخرُجُ من العَدَمِ إلى الوُجُودِ فيما لا يزال، وليسَت نفس القُدرة؛ لأنّه مُقْتَضى القُدرة، ومُتعلّقِها إنّما هو صِحَة المقْدُور وكونُه مُمكِن الوُجود، ومُقْتَضى التّكوين ومُتَعلّقِه وُجُود المكوِّن في وقْتِه، على أنّه لو أُريدَ بالتّكوينِ نفس الإحْدَاث والإخْراج من العَدَم فأزليّته لا تَسْتَلْزِم أزليّة المخْلُوق؛ لأنّه لمّا كان دائِماً مُستَمِراً إلى زمانِ وُجُود المخْلُوق وتَرتُّبه عليه لم يكُن هذا من انْفِكاكِ الأثَر عن المؤَثِّر وتخلُّف المعْلُول عن العِلَّة في شيء، ولم يكُن كالضَّربِ بلا مَضْرُوب والكَسْر بلا مَكْسور، وإنّما يَلْزم ذلك في التّكوينِ الذي يكون من الأعْراضِ التي لا بقاءِ لها.

قلنا: وما الدَّليلُ على أنّ تلكَ الصِّفَةُ غير القُدْرة المتعلِّقة بأحَدِ طَرفي الفِعْل والتَّرك المقْتَرِنة بإرادَتِه؟ كيفَ وقدْ فَسَّرُوا القُدْرة بأنها صِفَة تُؤثِّر على وفْقِ الإرَادَة، أي إنّما تُؤثِّر بالفِعل فيَجِبُ صُدُور الأثَر عندَ انْضِمام الإرَادة، وأمّا بالنّظَرِ إلى نَفْسِها وعَدَم اقْتِرانها بالإرَادَة المرجِّحَة لأحَدْ طَرفَي الفِعل والتّرك فلا يكُون إلّا جائِزاً التّأثِير، فلِهذا لا يَلْزم وُجُود جميع المقْدُورات.

وملخصه: أنّ تأثِير الصّفةُ المُسمّاة بالتّكوين بالنّظرِ إلى نَفْسِها إن كان على سبيلِ الجوازِ فلا تَتمَيّز عن القُدْرة، وإنْ كان على سبيلِ الوُجُوب فلا يكونُ الوَاجِب مُختاراً بل مُوجِباً، لا يُقال: الإيجابُ بالاخْتِيار لا يُنافي الاخْتِيار كما تقرَّر عندَهم؛ لأنّا نقُـول: معنى

الإيجابُ بالاخْتِيار أنّه تعالى إذا أرادَ خلق شيء من مقْدُوراتِه كانَ حصُولُ ذلك الشيء عنهُ واجِباً، وحينئذٍ يَرجِعُ إلى أنّ تأثِير التّكوين بالنّظرِ إلى نفْسِه جائِزٌ لا واجب.

* [التكوين والمكوّن عند الأشعري والماتريدية]:

تتمّة:

اشْتَهر عن إمَامِنا أبي الحسن القُولَ بأنّ التّأثِير نفس الأثَر، وأنّ التّكوينَ نفس المُكوّن، وذهبَ الماتُريديّة وغيرهُم إلى أنّ التّأثِير غير الأثَر وأنّ التّكوِين غير المُكوّن؛ لأنّ الفِعلَ يُغايرُ المفْعُول بالضَّرورةِ مُغايَرة الضَّرب للمَضْروبِ والأكل للمأكُول، ولأنّه لو كان نفسُ المُكوّن لَزِم أنْ يكُونَ المُكوِّن مُكوِّناً ومخلُوقاً بنَفْسه، ضَرورة أنّه مُكوّن بالتّكوِين الذي هو عَيْنُه، فيَكُون قَدِيماً مُستَغْنِياً عن الصّانِع وهو مُحال، وأنْ لا يكونُ للخالِق تعلُّق بالعَالَم سِوى أنّه أقْدَمُ منه وقادِرٌ عليهِ من غيرِ صُنعٍ وتَأثِيرٍ فيه ضَرُورة تكوّنه بنَفْسِه، وهذا لا يُوجِبُ كونه خالِقاً والعالَمَ مخلُوقاً، فلا يَصِحُّ القَول بأنّه خالِق العالَم وصانِعُه هذا خلف، وأنْ لا يكون الله تعالى مُكَوّناً للأشياء ضَرورة أنّه لا مَعنى للمُكوّن إلّا من قامَ به التّكوين، والتّكْوِين إذا كان عين المُكوِّن لا يكُون قائِماً بذَات الله تعالى ضَرورة امْتِناع قيام المُكوّن الذي هو عيْنُه بذَاتِه تعالى، وأنْ يكونَ القولُ بأنّ خَالِقُ سوادِ هذا الحجر أسْوَد وهذا الحجرُ خالِقٌ للسّواد؛ إذ لا مَعْنى للخالِق والأسْود إلّا من قامَ به الخلق والسّواد، وهما واحِد فحَمْلُهما واحد.

قال السعد: وهذا كلّه تَنبيهٌ على كون الحكُم بتَغايُر الفِعل والمفْعول ضَرُوريّاً لكِنّه ينْبَغي للعاقِل أنْ يتأمَّل في أمْثَال هذه المباحِث، ولا يَنسِب إلى الرّاسِخين من عُلماء الأصول ما تكون استِحالتَه بَدِيهيّة ظاهرة على منْ له أدنَى تمييز، بل يطْلُب لكلامِهم محَملاً يصلُح أن يكُونَ محلّاً لنِزاع العُلماء وخلاف العُقلاء، فإنّ من قال إنّ التّكوين عيْنُ المُكوِّن أرادَ أنّ الفاعِل إذا فَعلَ شيئاً فليس هاهُنا إلّا الفاعِل والمفْعُول، وأمّا المعنى الذي يُعبّر عنه بالتّكوينِ والإيجادِ ونحو ذلك فهو أمرٌ اعتباريّ يحصُل في العَقْل من نِسبةِ الفاعِل إلى المفْعُول ليس

أمراً مُحقَّقاً مُغايِراً للمَفعُول في الخارج، ولم يُرد أنّ مفهُومَ التّكوين هو بعَينِه مفهوم المُكوّن لِتلْزم تلكَ المحالات، وهذا كما يُقال إنّ الوُجُود عينُ الماهيّة في الخارج بمعنى: أنّه ليس في الخارجِ للماهيّة تحقّق ولعارضِها المسمَّى بالوُجود تحقُّقٌ آخر حتى يجتَمِعا اجتِماع القابِل والمقبول، كالجسمِ مع السّواد بلا ماهيّة إذا كانت بأنْ خَرجتْ من العَدَمِ إلى الوُجُود فكَونُها هو وجُودُها، لكنّهما مُتغايِران في العَقل بمعنى: أنّ للعقْل أن يُلاحِظ الماهيّة دونَ الوُجود وبالعكس، فلا يتِمُّ إبطال هذا الرّأي إلّا بإثْبَاتِ أن تكوُّن الأشياء وصُدُورها عن الباري تعالى مُتوقِّفاً على إثباتِ صِفَةٍ حقِيقيّة قائِمَة بالذّات مُغايِرة للقُدْرةِ والإرادَة.

والتَّحقِيقُ هاهُنا أنّ تعلُّق القُدرة على وِفق الإرادَةِ بوُجُود المقدُور لوقتِ وُجُوده إذا نُسِبَ إلى القُدرة يُسمّى إيجاباً له، وإذا نُسِب إلى القادِر يُسمّي الخلْقُ والتّكوين ونحو ذلك، فحقِيقَتُه كون الذّات بحيث تعلَّقَت قُدرته بوُجُود المقْدُور لوقْتِه ثمّ يتَحقَّقُ بحسَبِ خصوصِيّات المقْدُورات خُصوصيّات الأفعال، كالتّصويرِ والتّرزِيقِ والإحياءِ والإمَاتةِ وغير ذلك إلى ما لا يكادُ يتَناهى، وأمّا كونُ كلّ من خُصوصيّات الأفْعال صِفَة حقيقيّة أزليّة فمما تفرَّدَ به بعضُ علماء ما وراء النّهر، وفيه تكْثِير للقُدماء جداً وإنْ لم تكُن مُتغايرة، والأقْرَب ما ذَهبَ إليه المحقِّقُون منهُم وهو أنّ مَرجِع الكلُّ إلى التّكوين، فإنّه إنْ تعلّقَ بالحياةِ يُسمَى إحياءاً، وبالموتِ يُسمّى إمَاتةً، وبالصُورة تصويراً، وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكلّ تكوين وإنّما الخصوصُ بخُصوصِيّة التّعلُّقات، انتهى. وهو كلامٌ بالِغ النّهاية في التّحقِيق والتّدْقِيق وبالله المعونَة وبيدِه التّوفيق.

* * *

* [وجوب إثبات الصفات المعنويّـة]:

ولـمّا أنهى الكلامَ على ما قصدَهُ من القسمِ الثالث من القِسم الأوّل شرعَ في القِسم الرّابع منه، وهي الصّفاتُ المعنويّة.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى حيّـاً]:

فقالَ عاطِفاً على الوُجودِ بإسقاطِ حرف العطْفِ في جميعِها: (حيٌّ) أي: وممّا يجبُ لله تعالى اتّصافُ ذاتِه بالحياة؛ إذ قد عُلم من الدّين بالضّرورَةِ وثَبت في الكتاب والسنّة، بحيث لا يُمكن إنكارُه ولا تأويلُه أنّ الباري حيٌّ وسمِيعٌ وبصير، وانعقدَ إجماعُ أهل الأدْيان بل جميع العُقلاء على ذلك، وقد يُستَدل على حياتِه تعالى بأنّه تعالى عالمٍ قادِر لما سيأتي، وكلّ عالم قادِر حيّ بالضَّرورة، وعلى السّمعِ والبصرِ بأنّ كلّ حيّ يصِحُّ كونه سمِيعاً بصيراً، وكلّ ما يصِحُّ للواجِب من الكمالات ثَبت له بالفِعل لبراءتِه عن أن يكونَ له ذلك بالقُوّة والإمْكان، وعلى الكلِّ بأنّها صِفاتُ كمالٍ قطعاً والخلو عن صفَةِ الكمال في حقّ من يصِحّ اتّصافه بها نقْصٌ، وهو على الله تعالى مُحال.

قال السعد: وهذا التّقرير لا يحتاجُ إلى بيانِ أنّ المماتَ والصَّمَمَ والعمَى أضْداد للحياةِ والسّمعِ والبصرِ لا إعْدام ملكات، وأنّ من يصِحُّ اتّصافه بصِفَةٍ لا يخلو عنها وعن ضِدِّها لكن لا بُدّ من بيانِ أنّ الحياةَ في الغائبِ تقتضي صحَّة السّمع والبصر، وغاية متشبّثهم في ذلك على ما ذَكرَهُ إمامُ الحرمَين طريقُ السبر والتّقسيم، فإنّ الجمادَ لا يتّصِف بقَبُول السّمع والبصر وإذا صارَ حيّاً يتَّصِف به إنْ لم تَقُم به آفات، ثمّ إذا سبّرنا صِفات الحيّ لم نجِد ما يُصحِّح قُبوله السّمع والبصر سِوى كونُه حيّاً، ولَزِم القضاءُ بمثلِ ذلك في حقّ الباري تعالى.

وأوضَحُ من هذا ما أشارَ إليه حُجّة الإسلام: من أنّه لا خفاءَ في أنّ المُتّصِف بهذه الصّفات أكمَل ممّن لا يتّصف بها، فلو لم يتَّصِف الباري بها لَزِم أنْ يكونَ الإنسانُ بل غيره

من الحيوانات أكمل منه تعالى، وهو باطِلٌ قطعاً ولا يَرِدُ عليه النّقض بمثل الماشِي والحسن الوجه؛ لأنّ استِحالتَه في حقّ الباري ممّا يُعلم قطْعاً بخلافِ السّمع والبصر.

والغرضُ من تكثير وجُوه الاستدلال في أمْثَال هذه المقاماتِ زيادَة التّوثيق والتّحقِيق، فإنّ الأذْهانَ مُتفاوِتَة في القُبول والإذعان رُبّما يحصُل للبعضِ الاطْمِئنان ببعضِ الوُجُوه دونَ البعض أو باجتِماع الكلّ أو عدَّة منها، مع ما في كلٍّ واحدٍ من مجال المناقشة كما يُعلم ممّا قدّمناه عند قولِه: «بذي أتانا السمع»، والاعتِراضُ حينئذٍ بأنّه لا سبيل إلى استِحالَة النّقص والآفة، على الباري تعالى سِوى المسْتَنِد حجِّيتُه إلى الأدِلّة السمعيّة، ولا خفاءَ في ثُبوت الإجماع وقيامُ الأدلّة السّمعيّةِ القطْعيّةِ على كونِه تعالى حيّاً سميعاً بصيراً، فأيّ حاجة إلى سائر المقدِّمات التي رُبّما يُناقشُ فيها؟ فجوابُه المنع؛ إذ رُبّما يجزِم بذلك من لا يُلاحِظ الإجماع عليه ولا يراهُ حجَّةً أصلاً، أو يعتقِد أنّه لا يصحُّ في مثل هذا المطلوب المتَمَسّك به وبسائر الأدلّة السّمعيّة؛ لكون إنزال الكُتب وإرسالُ الرّسل فرعُ كون الباري حيّاً سميعاً بصيراً، أو بالجملَة لمّا ثَبت كونُه حيّاً سميعاً بصيراً ثبتَ على قاعِدَة أصحابِنا، له تعالى صِفات قدِيمَة هي الحياةُ والسّمع والبصر، على ما مرّ في العِلم والقُدرة.

فإن قيل: لو كان السّمعُ والبصرُ قَدِيمَين لَزِم كون المسمُوع والمبْصَر كذلك؛ لامْتِناع السّمع بدون المسمُوع والإبْصار بدون المبْصَر.

قلنا: ممنوع؛ لجوازِ أن يكونَ كلٌّ منهما صِفَة قديمة لها تعلُّقات حادِثَة كالعِلم والقُدرة.

ويمكن أن تُجعل هذه شُبهَة من جِهة المخالِف بأنّه لو كان سميعاً بصيراً فإمّا أنّ السّمعَ والبَصر قَدِيمان فيَلزَمُ قِدَم المسْمُوع والمبْصر، أو حادِثان فيَلزَم كونُه محلّاً للحوادِث، وشُبهَة أخرى وهي أنّه لو كان حيّاً سميعاً لكان جِسماً واللّازِمُ باطل، وجهُ اللّزُوم أنّ الحياةَ اعتْدَال نَوعيّ للمَزاج الحيوانيّ على ما سَبق، أو صِفَة تَتبَعه مُقتَضِية للحِسّ والحركَة الإراديّة، وقد عُرفَ أنّ المزاجَ من الكيفيّات الجِسمِيّة، وأنّ السّمعَ والبصَر وسائر الإحساسات تأثُّر الحواس عن المحسُوسات أو حالَةٌ إدراكيّة تَتبَعُه وليسَ الحواس الأخرى جسمانيّة.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم كون الحياة والسّمع والبَصَر عبارة عمّا ذكرتُم أو مشرُوطَة به في الشّاهِدِ فضلاً عن الغائب، غايةُ الأمر أنّها في الشّاهِد تُقارن ما ذَكرتُم ولا حُجّة في مُجرد المقارنَة على الاشْتِراط.

فإن قلت: المقامُ مقام إثبات أنّه حيّ، فما بالكَ ضَمَمت إليه إثبات أنّه سميعٌ وبصَير مع أنّهما يأتِيانِ بعد؟

قلت: إشارَة إلى أنّ بعضَ المحقِّقين جمع بينَهما في مبحثِ الإثباتِ لاتّحادِ أدلّة إثباتها عليه، فكان المناسِب جمعها في موضعٍ واحد وإنّما فرّقَها النّظم.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى عليماً]

ثمّ أشارَ إلى اتّصافِه بالعِلم فقال: **(عليمٌ)** فعِيلٌ ـ بمعنى: فاعل ـ يعني: وممّا يجبُ له تعالى اتّصافُ ذاتِه بالعِلم كما اتّفَق عليه جمهور العُقَلاء.

والمشهورُ من استدْلال المتكلِّمين **وجهان**:

أحدهما: أنّه فاعل فِعلاً مُحكماً مُتقَناً، وكلُّ من كان كذلِكَ فهو عالِم، أمّا إثباتُ الكُبرى فبالضَّرورة، ويُنبّه عليه أنّ من رأى خُطوطاً مليحة أو سَمِع ألفاظاً فصِيحة تُنبّئ عن معانٍ دقِيقةٍ أو أغْراضٍ صحيحَةٍ عَلِم قطعاً أنّ فاعِلَها عالم، وأمّا إثباتُ الصُغرى فلِما ثَبتَ منْ أنّه خالِقٌ للأفلاكِ والعناصِر بما فيها من الأعْراض والجواهِر وأنواع المعادِن والنّباتِ وأصْناف الحيوانات على اتّساقٍ وانتِظام، وإتْقانٍ وإحكام تَحار فيه العُقول والأفْهام، ولا يَفي بتفاصِيلِها الدّفاتِر والأقلام، على ما يشهَد بذلِكَ عِلم الهيئةَ وعِلمُ التّشريح وعِلمُ الآثار العلويّة والسُفليّةِ وعِلم الحيوان والنبات، مع أنّ الإنسانَ لم يُؤت من العِلم إلا قليلاً، ولم يجد إلى الكُنهِ سبيلاً، فكيفَ إذا راح إلى عالَمِ الرّوحانيّات من الأرضيّات والسّماوات وإلى ما يقولُ الحكماءُ به من المجرّدات: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

فإن قيل: إنْ أُريدَ الانتِظام والإحْكام من كلّ وجهٍ بمعنى: أنّ هذه الآثار مُرتّبة تَرتِيباً لا خَلل فيه أصلاً، وأنّها مُلائِمة للمنافِع والمصالِح المطلوبَة منها بحيث لا يُتصوّر ما هو أوْفَق منه وأصْلَح فظاهِرٌ أنّها ليست كذلك، بل الدنيا طافِحَة بالشّرور والآفات، وإنْ أُريدَ في الجمْلَة ومن بعض الوُجُوه فجُلّ آثار المؤثِّرات من غير العُقلاءِ بل كلها كذلك، وأيضاً قد أَسندَ جمعٌ من العُقلاء الحكَماء عجائِب خِلقَة الحيوان وتكوّن تفاصِيل الأعضاء قُوّة عَدِيمَة الشّعور سمُّوها الصّورة، والعُقلاء لا يخفى عليهم الضّروري فكيف تصحُّ دعوى كونُ الكُبرى ضَروريّة؟

قلنا: المرادُ اشْتِمال الأفعالُ والآثارُ على لطائِف الصّنِع وبدائِع التّرتَيب وحُسن الملائَمة للمَنافِع والمطابَقة للمَصالِح على وجْهِ الكمال، وإنْ اشْتَمل بالعرضِ على نوعٍ من الخللَ وجازَ أنْ يكونَ فوقَه ما هو أكْمَل، والعِلمُ بأنّ مثلَ ذلك لم يصدُر إلّا عن العالِمِ ضروريّ سِيما إذا تكرّر وتكَثّر، وخفاء الضّروري على بعضِ العُقلاء جائز.

فإن قيل: لِمَ لا يَكفي في صُدور تلكَ الآثار على غايَةٍ من الإحْكام والإتْقَان الظّن، فلا تكُون على خُصوص عِلم المؤثّر.

قلنا: تكرُّر الآثارُ وتكثِيرها مع انتِفاء وجُوه الخللِ عنها في جميعِ مواقِعها مانِعٌ من كون القائِم به ظنّاً لا عِلماً، على أنّه يكفي في إثباتِ غَرضِنا ثُبوت التّصور كما لا يخفَى، فليُتأمّل.

وثانيهما: أنّه تعالى قادِرٌ فاعِلٌ بالقَصَد والاخْتيار ـ كما مرّ ـ ولا يُتّصور ذلك إلّا معَ العِلم بالمقْصُود لاستِحالة توجّه القَصد والإرادة من الفِاعل إلى ما لم يُعلم.

فإن قيل: ينتَقض الوجهان بأنّه قدْ يَصدُر عن الحيوانات العُجم أفْعال مُتقَنة مُحكَمَة في تَرتِيب مساكِنها وتَدبِير معايِشها كما في النّحل والعنكبُوت وكثير من الوُحوش والطّيورِ على ما هو في الكُتب مسطُور وفيما بينَ النّاس مَشهور، مع أنّها ليسَت من أُولي العِلم.

قلنا: لا نُسلِّم أنّها فاعلةٌ على طريقِ التّأثير، فإنّ مُعتَقد أهل السنّة أنّ الله جل وعلا مُنفَردٌ بخَلقِ كلّ شيء، لا تأثِير لغَيره في شيء أيّاً كان، فالأفعال التي تَتّصِف بها العُقلاء وغيرهُم كلُّها منسُوبة إلى الله عز وجل خلْقَاً واخْتِراعاً، وإنْ نُسبَت إليهِم على طريقِ المجازِ مُباشرةً وكسْباً من غيرِ تأثِيرِ البتّة، على ما ستسمع تحريرُه في مباحث الأفعال إن شاء الله تعالى، فإذن رجعَ إتقانُ تلك الأفعال شاهداً على عِلم مُوجِدها الحقِيقي؛ إذ هو المعتَبر لا الصُّوري لخلوهُ في نفسِ الأمر عن التّأثِير الاختراعي، وإنْ اتّصفَ بالكَسْبي، سَلّمنا أنّ مُوجِد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ فيها من العِلم قَدر ما تهتَدي به إلى ذلك، إمّا بأنْ يخلِقَها الله تعالى عالمة بذلك الفِعل أو يُلهِمها علم حُسن ذلك الفعل.

*** [طريقة الاستدلال بالقدرة والاختيار أوثق من طريقة الإحكام]:**

فإن قلت: فهل الوَجْهان عندَكم سواء؟

قلت: لا فإنّ المحقِّقِين من المتكلِّمين على أنّ طريقَة الاستِدلالِ بالقُدرة والاختِيار أَوْكَد وأَوْثَق من طَريقَةِ الاستدلال بالإتقانِ والإحْكام؛ لأنّ عليها سؤالاً صعباً، وهو أنّه لم لا يجوزُ أن يُوجِد الباري موجُوداً تَستَنِد إليه تلك الأفعال المتْقَنة المحْكَمة، ويكونُ له العِلم والقُدرة؟ وإنْ دُفِع بأنّ إيجاد مثل ذلك الموجُود وإيجادُ القُدرةَ فيه يكونُ أيضاً فِعلاً مُحكماً بل أحكمُ فيكونُ فاعِلُه عالماً، فلا يتمّ إلّا ببيانِ أنّه قادرٌ ومُختار؛ إذ الإيجابُ بالذّات من غيرِ قصدٍ لا يَدلُّ على العِلم، فرجعَ طريقُ الإتقانِ إلى طريق القُدرة مع أنّه كافٍ في إثباتِ المطلُوب.

فإن قلت: فقد تمسّك طائِفة من القَوم في كونِه عالماً بالأدلّة السّمعيّة من الكتاب والسنّة والإجماع، فهلّا فعلتَ كذلك؟

قلت: لم أرتَكِبه لأنّه تمسّكٌ مردودٌ بأنّ التّصديقَ بإرسالِ الرُّسل وإنزالِ الكُتب يتوقّف على التّصدِيق بالعِلم والقُدرة، فيدور.

فإنْ أُجيب: بمَنِع التّوقف، وسنَدُه أنّه إذا ثبتَ صِدق الرّسل بالـمعجِزات حصلَ العِلم بكلِّ ما أخبروا به وإنْ لم يخطُر بالبالِ كون المرسِل عالماً.

ردّ: بأنّه مكابرةٌ وإنْ اتّجه في صِفة الكلام على ما صرّح به الإمام، وإذ قدْ ظهرَ الحقّ فلا نُلوِّث الطّريقَ بنجاسَة استدلال الفلاسِفَة على إثباتِ علمِه تعالى وبيدِه التّوفيق.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى قادراً]:

ثمّ أشارَ إلى إثباتِ اتّصافه تعالى بالقُدرة فقال: (قادِرٌ) أي: وممّا يجبُ له تعالى اتّصافُ ذاتِه بالقُدرة، والمشهورُ بين القومِ أنّ القادر هو الذي إنْ شاءَ فعل وإنْ شاء ترك، ومعناهُ أن يكونَ مُتمَكِناً من الفعلِ والترك، أي: يصحُّ أن يصدُر كلّ منهما عنه بحسبِ الدّواعي المختلِفة، وهذا لا يُنافي لُزوم الفِعل عنه عندَ خُلوص الدّواعي بحيث لا يصحُّ عدم وقُوعه ولا يستَلزِم عدم الفَرق بينَه وبين الموجِب؛ لأنّه الذي يجبُ عنه الفعلَ نظراً إلى نفسِه بحيثُ لا يتَمكّن من التّرك أصلاً، ولا يصدق أنّه إن شاء تركَ كالشّمسِ في الإشراق والنّار في الإحراق.

فإن قلت: ما الدّاعي؟

قلت: الذي مالَ إليه فخرُ الدّين الرازي أنّ الدّاعي من جنسِ الإدْراك، وهو إمّا العِلمُ أو الظنّ أو الاعتقاد أنّ في الفعلِ مصلحَة ومنفعَة مثلاً، وذهبَ غيرُه إلى أنّه من جنسِ الإرادَة، وقيل: أنّه من نفسِ المصلَحة والمنفعة.

ورُدّ الأخيرَ: بأنّه لاخفاء في أنّ الدّاعي لا يلزَمُ أن يكونَ مصلَحة ومنفَعة في نفس الأمر؛ إذ رُبّما تُظنُّ المفْسَدة مصلحَة فتُقدّم على الفِعل.

* [الأصل في إثبات كون الله تعالى قادراً أنه صانع قديم]:

تنبيهات:

الأول: الأصلُ المعوّل عليه في بابِ إثبات اتّصاف ذاتِ الباري تعالى بالقُدرةِ أنّه صانِعٌ قديمٌ له صُنعٌ حادِث، وصُدور الحادِث عن القَديم إنّما يُتصوّر بطريقِ القُدرة دونَ الإيجاب، وإلّا يلزمُ تخلُّف المعلُول عن تمامِ علّتِه، حيثُ وُجِدت في الأزَل العلّة دونَ المعلول،

ولا يتمُّ هذا إلّا بعدَ إثبات أنّ شيئاً من الحوادِث يَستَند إلى الباري تعالى بلا واسِطة، وذلكَ بأنْ نُبيّن أنّه قديمٌ بذاتِه وصِفاتِه، وأنّ العالَمَ حادِث بجميع أجزائِه على ما قدَّرَه المتكلِّمون، أو نُبيّن امْتِناع أنْ يكونَ مُوجباً بالذّات ويكون في سِلْسِلة معلولاتِه قَديمٌ مُختارٌ تستَنِد إليه الحوادث، وهذا ممّا يُوافِقُنا عليه الخصمُ، أو حركة سرمدِيّة تكون جُزَيئاتِها الحادِثة شُروطاً أو مُعدّات في حَوادِث على ما زَعمت الفلاسِفة، وقد سبقَ في بحثِ التّسلسُل بيانُ استِحالَة وجُود حوادِث لا نهايةَ لها مُجتمعة كانت أو مُتعاقِبة في بحثِ حُدوث العالَم، وسبقَ ثمّ أيضاً بيانُ استِحالة أزَليّة الحركَة.

قال إمُام الحرمين رحمه الله تعالى: دخولُ حوادِث لا نهايةَ لأعْدَادِها على التّعاقُب في الوُجُود معلومُ البُطلان بأوائِل العقول، وكيف يُتَصوّر بالواحِد على أثَر الواحِد ما انتَفت عنه النّهاية كالدّوران الذي قبلَ هذه الدّورة التي نحنُ فيها على ما يزعُم الملاحِدَة، من أنّ العالَمَ لم يزل على ما هو عليه،ولم يزل دورة قبلَ دورة إلى غير أول، ووالِدٌ قبل ولد وبِذْرٌ قبل زرع ودجاجَةٌ قبل بيضة، وهذا بخلافِ إثباتِ حوادِث لا آخرَ لها كنعمِ الجنات فإنّه ليس قضاء بوُجُود ما لا يتناهى، وهذا كما إذا قيل: لا أُعطِيك درهماً إلّا أعْطِيك قبله ديناراً، ولا أُعطيكَ ديناراً إلّا أعطيكَ قبلَه درهماً لم يتصوّر أن يُعطِيه على حكم شرطِه درهماً ولا ديناراً، بخلافِ ما إذا قال: لا أُعطيكَ درهماً إلّا أُعطِيك بعده ديناراً، ولا أُعطِيك ديناراً إلّا أُعطِيك بعده دِرهماً، وبالجملَة فالحدُوث يُنافي الأوليّة ولا يُنافي نفي الآخِريّة.

قال السعد: لا يُقالُ قد يُمكِن تقريرُ هذا الاستدْلال بحيث لا يَفْتَقر إلى أحدِ الأمْرين المذكُورَين كما ذُكر في «المواقف» من أنّه لو لم يكُن قادراً لَزِم إمّا نفيُّ الحادِث أو عَدم استِناده إلى المؤثّر، أو التّسلْسُل، أو تخلُّف الأثَر عن المؤثِّر التّام؛ لأنّه إن لم يُوجَد حادِث أصلاً فهو الأمْر الأول، وإنْ وُجِد فإنْ لم يَستَند إلى مُؤثّرٍ فهو الثاني، وإنْ استَندَ فإنْ لم ينْتَه إلى قدِيم فهو الثالث، وإن انتَهى فلا بُدّ من قدِيم يُوجِب حادِثاً بلا واسِطَة دفعاً للتّسلسُل وهو الرابع؛ لأنّا نقـولُ هذا أيضاً تقرِيرٌ للاسْتدلال المشهُور السابِق بزيادَةِ مقدِّمات لا حاجَة إليها،

وهي الشرطيّات الثلاث، **الأول**: لأنّ الكلام في قادِريّة القَديم الذي إليه ينتَهي الكل، مع أنّ الثاني في كلٍّ من الأوليَين عينُ المقَدّم، ولذا عَدَل عنه، وقال: وإنْ شئت.

قُلت: أي: في تقْرير هذا الاستدلال، لو كان الباري مُوجباً بالذّات لَزِم قِدم الحادِث؛ إذ لو حَدث لتَوقّف على شرط حادِث وتَسلسَل، ثمّ إنّه لا يتمّ إلّا بما ذكرنَا على ما اعتَرفَ به حيثُ قال: واعلمْ أنّ هذا الاستدْلال يعني التّقريرَين، لا يتِمُّ إلّا أن يُبيّن حُدوث ما سِوى الله تعالى، وامْتِناع قيام حوادِث مُتعاقِبة لا نهاية لها بذاتِه، أو يُبيّن في الحادِث اليوميّ أنّه لا يَستَند إلى حادِث مسبوق بآخَرٍ لا إلى نهايةٍ محفُوظاً بحركَةٍ دائمةٍ؛ وذلك لأنّه لو لم يُبيّن ما ذُكر لم تصِح الشّرطيّة الرَّابِعة من التّقريرِ الأوّل، ولم يَلْزَم المُحال المذْكُور في التّقرير الثاني؛ لجوازِ أنْ تنتَهي الحوادِث إلى قديم.

* [أدلة الأصحاب على اتصاف الله تعالى بالقدرة]:

الثاني: قال أيضاً للأصحابِ في إثباتِ اتّصاف الوَاجبِ تعالى بالقُدرة وقِدَمِها بذاتِه المقدّس أدلَّة:

أحدها: أنّ تأثِير الوَاجب في وُجُود العالَم يجبُ أن يكونَ بطرِيق القُدرةِ والاختِيار؛ إذ لو كانَ بطرِيق الإيجاب فإمّا أن يكونَ بلا واسِطةٍ أو بواسِطةِ قديمٍ آخر فيلْزَم قِدم العالَمَ وقد بُيّن حدُوثه، وإمّا بواسِطَة حادِثٍ فننقُل الكلام إلى كيفيّةِ صدُوره ويتسَلْسل الحوادث وقد بُيّن بُطلانها.

ثانيها: أنه لما ثبتَ وجُوب الصّانع وإبطال التسلسل وجبَ انتهاءُ الحوَادِث إلى الواجب لَزِمَ كونه قادراً مُختاراً، وإلّا فإمّا أن يُوجِبَ حادِثاً بلا واسِطة فيلْزَم التّخلُّف حيث وُجدَ في الأزَل ولم يُوجَد الحادِث، أو لا فيَلْزَم أن يكونَ كلُّ حادِث مسبوقاً بآخرٍ لا إلى نهايةٍ، وقد تَقرَّر بُطلانُه.

ثالثها: لو كان مُوجِد العالم وهو الله سبحانَه مُوجباً بالذّات لَزِم من ارتِفاعِ العَالَـم

ارتِفاعه، بمعنى: أن يدلّ ارتفاعُه على ارتفاعِه؛ لأنّ العالَمَ حينئذٍ يكونُ من لوازِم ذاتِه، ومعلومٌ بالضَّرورةِ أنّ ارتفَاع اللّازم يدلُّ على ارتفاع اللّزوم لكنّ ارتِفاع الواجِب مُحال فتعيّنَ أن يكونَ تأثِيرَه في العالَمِ بطريقِ القُدرةِ والاختِيار دونَ اللّزُوم والإيجاب.

رابعها: اختِلالُ الأجسام بالأوصَاف واختِصاص كلّ بما له من اللّون والشّكل والطّعم والرائِحة وغير ذلك لا بدّ أنْ يكونَ بمُخَصِّص لامْتِناع التّخصِيص بلا مُـخصص، فذلِكَ المخَصِّص لا يجوزُ أن يكونَ نفسُ الجسْمِيّة أو شيئاً من لوازِمِها؛ لكونِه مُشتَركاً بين الكلّ، فتَعيّن أن يكونَ أمراً آخر فيُنقل الكلامُ إلى اختِصاصِه بذلك الجِسم، فإمّا أن تَتَسَلْسَل المخَصِّصات وهو مُحال، أو تَنتَهي إلى قادِرٍ مُختارٍ، بناءً على أنّ نِسبَة الموجِب إلى الكلِّ على السواء هو المطلُوب.

خامسها: أنّ فاعل الحيوانات وأعضَائها على صُوَرِها وأشكالها يجبُ أن يكُونَ قادراً مُختاراً؛ إذ لو كان طبِيعَةُ النّطفَة أو أمراً خارجيّاً مُوجِباً لَزِمَ أن يكونَ الحيوانُ على شكلِ الكُرة إن كانت النّطفَةَ بسيطَة؛ لأنّ ذلك مُقتَضى الطّبيعَة ونِسبَة الموجِب إلى أجزاءِ البسيط على السويّة، وعلى شكلِ كُرات مضْمُومَة بعضُها إلى بعضٍ إن كانت النُّطفَة مُركَّبة من البَسائط لمثْلِ ما ذُكر.

سادسها: أنّ اختِصاص الكواكِب والأقطاب بمُحاها لو لم يكُن قادراً مُختاراً بل موجِباً بالذّات لزم التّرجِيح بلا مُرجِّح؛ لأنّ نسبةَ الموجِب إلى جميعِ أجزاء البَسِيط على السَّواء. قال السّعد: وهذه الستّة قد يُناقَش فيها بما لا يخفى على المتَأمّل فيها بعد وقُوفِه على قواعِدِ الفلاسفة، انتهى.

* [تمسكات واعتراضات في إثبات كون الله تعالى قادراً عالماً حيّـاً]:

الثالث: تمسَّك بعضُ الأصحابِ في إثباتِ كونِ الباري تعالى قادراً عالماً حيّاً بالإجماعِ وبالنُّصوصِ القَطعيّة من الكتاب والسنّة، وبأنّ القُـدرةَ والعِلمَ والحياةَ ونحوها صِفاتُ

كمالٍ وأضّدادها من العَجزِ والجهلِ والمماتِ سِماتُ نقصٍ يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنها، وبأنّ صانِع العالَمَ على ما فيه من لطائِفَ الصُّنعِ وكمال الانتِظام والأحكام عالِمٍ قادِرٍ بحكم الضّرورة.

واعتُرِضَ على تمسُّكِه الأول: بأنّ مرجِعَ الأدلَّة السَّمعيّة إلى الكتاب ودلالَة المعجِزات، وللنّاس في تمام الإقْرار بها والإذْعان لها قبلَ التّصدِيق بكونِ الباري قادِراً عالماً فيه تردّد وتأمّل.

وعلى تمسّكِه **الثاني:** بأنّه فرعُ جواز اتّصافِه بها وكونها كمالاتٌ في حقّه ووجُوب اتّصافِه بكلِّ كمال، ونحو ذلك من المقدِّمات التي رُبّما يُناقَش فيها.

وعلى تمسّكِه **الثالث:** بأنّه مبنِيٌّ على أنَ ما يُشاهَد من أمرِ السماء والأرض مُستَنِداً إلى الواجبِ بلا واسِطةٍ لا إلى بعضِ معلُولاتِه على ما تزْعُمه الفلاسفَة ـ قبّحهم الله ـ.

قال السعد: ولكن من كان طالِباً للحقِّ غير هائِم في أودِيَة الضّلال رُبّما يستَفيدُ من مجمُوع هذه الوُجُوه القَطع واليَقينَ بلا احتِمال، انتهى.

* [إثبات كون الله تعالى مريداً ومذاهب الناس في معنى الإرادة]

ولما أنهى الكلامَ على كونِه تعالى قادِراً شَرعَ في إثباتِ اتّصافِه تعالى بالإرادَة، فقال: **(مريداً)** أي: وممّا يجبُ له تعالى اتّصافُ ذاتِه بالإرَادة المتقدِّم بيانُها، وقد اتّفَق المتكلِّمُون والحكماء وجميع الفِرق على إطْلاقِ القول بأنّه تعالى مُريد، وشاعَ ذلك في كلامِ الله تعالى وكلامِ الأنبياء، دلّ عليه ما ثَبتَ من كونِه تعالى فاعِلاً بالاختِيار؛ لأنّ معناهُ القَصد والإرادَة مع مُلاحظَة ما للطَّرفِ الآخَر، فكأنّ المختار ينظرُ إلى الطّرفَينِ ويميلُ إلى أحدِهما والمريدُ ينظرُ إلى الطّرفِ الذي يُريدُه، لكنْ كثُر الخلافُ في معنى إرادَتِه تعالى، فعندَنا صِفَة قدِيمَة زائدة على الذّات قائمَة على ما هو شأنُ سائرِ الصّفات الحقِيقيّة؛ لأنّ تخصِيصَ بعضِ الأضداد بالوُقُوع دون البعضِ، وفي بعضِ الأوقاتِ دونَ البَعض، مع اسْتِواء نسبَة الذّات إلى الكلّ لا بُدّ أن يكونَ لصِفَةٍ شأنُها التّخصِيص؛ لامْتِناع التّخصِيص بلا مُخصِّص وامتِناع

احتياج الواجِب في فاعليّتَه إلى أمرٍ مُنفَصل، وتلكَ الصّفةُ هي المسمّاة بالإرادَة، وهو معنىً واضِح عند العَقلِ مُغايِر للعِلْم والقُدْرة وسائر الصِّفات شأنُه التّخصِيص والتّرجيحَ لأحدِ طرفي المقْدُور من الفِعلِ والتّرك على الآخر، وقد سبقَ هذا في مبحثِ المغايَرة، فعُد إليه إن احتجته.

وعندَ الجبائيّة: صفَةٌ زائدِةٌ على الذّات قائِمةٌ لا بمحلٍّ، وبُطلانُه واضح؛ إذ ما يقُومُ بنفْسِه لا يكون صِفَة، فهو قولٌ مُتهافِت.

وعندَ مُعتزِلَة البَصرة: إنّ إرادَته حادِثَةٌ قائِمَةٌ بنفسِها لا بمَحل، وبُطلانُه يُعلَم ممّا قبله.

وأمّا من رَدَّهُ بأنّ العَرَض لا يقومُ إلّا بمَحلٍّ، فيرد عليه معَ صِحتّه في نفْسِه: أنّ الكلّام مَفرُوض في صفات الباري جلّ وعلا، وهي ليستْ من قِبَل الأعْراض.

وعندَ النّجار من المعتزِلَة: إرادَته تعالى صِفَة سلبِيّة هي كونُه غير مُكرَه ولا ساه.

وردّ: بأنّه يُوجبُ كون الجماد مُريداً.

وأجيب: بأنّه إنّما يُفسَّر بذلك إرادَة الله تعالى فقط، نعم؛ يردّه أنّ مُجرد ما ذُكِر لا يكفي في التّخصيص، فليُتدبّر.

وعند الكَعبي من مُعتزِلَة بغداد: إنّ إرادَته تعالى لفِعْله عِلمُهُ به أو كونُه غير مكرَهٍ ولا ساه، ولفِعل غيره هو الآمِر به حتّى ما لا يكُونُ مأموراً به لا يكُون مُراداً له.

ويردّه مع كونِه نزوعاً للفلاسِفَة في نفي كون الواجِب فاعلاً على سبيل القَصد والاختِيار أنّه مخالِفٌ للنّصوص الدّالة على أنّ إرادَتَه تعالى تَتعلّق بشيءٍ دونَ شيءٍ في وقتٍ دونَ وقت، وأنّه قد أمرَ العبادَ بما لم يشأه منهُم، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

وعندَ ضِرار: إرادَته تعالى نفسُ ذاتِه وفساده بيّنٌ ضرورة تخالف الذّات والمعنى.

وعند الكراميّة: إرادَته تعالى صِفَة حادِثة قائِمَة بذاتِه تعالى، وهو فاسدٌ لما مرّ، وما سيأتي من استِحالَة قيام الحوادِث بذاتِه تعالى، ولأنّ صدُور الحوادِث عن الواجِبِ لا يكونُ إلّا بالاخْتِيار، فيتوقَّفُ على الإرادَة، فيلْزَم الدَّور أو التّسَلْسُل.

لا يُقالُ استِناد الصّفات إلى الذّات إنّما هو بطَريقِ الإيجاب دونَ الاختيار، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ البعضُ منها موقُوفاً على شرطٍ حادِثٍ فيكون حادِثاً؛ لأنّا نقول لما يلزَم من تعاقُبِ حوادِث لا بدايَة لها، وقدْ تقرّرت استِحَالته؛ ولأنّ تلكَ الشُروط إمّا صفاتُ الباري فيلْزَم حدوثُه؛ لأنّ ما لا يخلو عن الحادِث حادِث، أو لا فيلزَم افتِقَاره في صِفاتِه وكمالاتِه إلى الغير.

وعندَ مُحقِّقي المعتزلة: إرادَته تعالى هي عِلمُه بما في الفِعل من المصْلَحة، ويُسمّونَها الدّاعي إلى الفِعل، واختارَه ركن الخوارِزمي في الشّاهِدِ والغائب جميعاً، وأبو الحسين في الغائبِ خاصّة، قالوا: الدَّاعي مُنحصِر في العِلْم والظنّ والاعتِقاد باشْتِمال الفِعلِ والتّرك على المصْلَحة، لكنّه لما امْتَنع في حقّ الباري تعالى الظنّ والاعتقاد تعيّن أنّ الدّاعي في حقّه تعالى هو العلمُ بالمصلَحةِ، واحتّجوا بما أقواهُ أنّ الإرادَة فعلُ المريد قطْعاً أو اتفاقاً، يُقال: فلان يُريدُ هذا ويَكرهُ ذاك، ولهذا يُمدَح ويثابُ عليها ويُذَم ويعاقَب عليها، قال الله تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، فهذا الفعلُ لو كان غير الدّاعي لكان للفاعِل شعورٌ به، ضرورة أنّ الفاعِل هو المؤثّر في الشّيء بالقَصْدِ والاختِيار، وذلكَ لا يكونُ إلّا بعدَ الشّعور به، لكن اللّازِم باطل؛ لأنّا لا نشْعُر عند الفِعل أو التّرك بمُرجِّح سِوى الدّاعي الخالص، أو المترَجِّح على الصارف.

والجواب: أنّه إن أُريدَ بكونِها فعلاً للمُريد مجرد استِنادها إليه كما في قولِنا: فلانٌ يقْدِر على كذا ويعجَزُ عن كذا، فهذا لا يَقْتَضي كونُه أثراً صادِراً عنه بالقَصدِ والاختَيار ليلَزم الشُعور به، وإنْ أُريدَ أنّه أثرٌ له بطريقِ القَصد والاختِيار فمَمنُوع، ولا تَبعد دَعوى الاتّفاق على نقيضِ ذلك، كيف ولو كان كذَلِك لاحتاجَت إلى إرادَة أُخرى وتَسلسَلت.

وترتُّب الثّواب والعقاب على الإرادَة إنّما هو باعتِبار ما يلْزمُها من الأفعال بتَحصِيل الدّواعي أو نَفي الصّوارِف أو نحو ذلك ممّا للقَصدِ فيه مَدخل، وأمّا المدحُ والذّم على الشيء فلا يقْتَضِيان كونه فعلاً اختِياريّاً وهو ظاهر، ثمّ لا نُسلِّم أنّه لا شُعور لنا بمُرجِّحٍ سِوى الدّاعي، بمعنى: اعتِقاد المصلَحة والمنفَعة، بل نجدُ من أنفُسِنا حالة مَيْلانِيّة مُنبَعِثة عن الدّواعي أو غير مُنبَعثة هي السّبَب القَريب في التّرجِيح والتّخصِيص، فدَعوى كون الإرادَة مُغايرة للدّاعي أجدرُ بأن تكونَ ضروريّة، وقد مر لهذا تتمّة.

وعند الفلاسِفَة: إرادَته تعالى هي العِلمُ بالنّظام الأكمل، وقد سلفَ بسْطُه وردُّه.

تنبيهان:

الأول: للقَوم هُنا إشكالات يأتي التّعرض لها ولأجوِبَتها في مبْحث التّعلُّقات.

الثاني: مذهبُ أهل الحقّ أنّ كلّ ما أرادَه الله تعالى فهو كائِنٌ، وإنّ كلّ كائنٌ فهو مرادٌ له تعالى وإنْ لم يكن مُرضِياً ولا مَأموراً به بل منهيّا عنه.

وهذا ما اشْتَهر عن السّلف: ما شاءَ الله كان وما لم يشأْ لم يكُن، وخالَفتْ المعتَزِلة في الأصلَين ذَهاباً إلى أنّه يُريدُ من الكفّار والعُصاةِ الإيمانَ والطّاعة ولا يقَع مُرادَه، ويقَعُ منهُم الكُفر والمعاصِي ولا يُريدها، وكذا جميعُ ما يقعُ في العالَم من الشُرور والقبائح، وسيأتي الردّ عليهم في مباحِث الأفعال إن شاء الله تعالى.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى سميعاً بصيراً]:

ثمّ أشارَ إلى إثْباتِ اتّصاف ذاتِه تعالى بالسّمع والبصر، بقولِه: **(سَمِع)** بإدْراج الياء للوزن و**(بصير)**، يعني: وممّا يجبُ له تعالى اتّصاف ذاتِه بصِفَتيّ السّمع والبصر، لما مرّ في مبْحثِ اتّصافِه بالحياة، فعُد إليه.

وأشارَ بقولِه: **(ما يشاءُ يريد)** أي: كلّ ما هو مَشيء لله تعالى فهو مُراد له، كما أنّ كلّ ما هو مُرادٌ لله فهو مَشيءٌ له إلى اتّحادِ المشِيئَة والإرادَة، والرّدّ على من فرّق بينَهُما، وهُم

الكراميّة خاصّة، حيثُ جعلوا المشِيئَة صِفَة واحِدة أزليّة تَتناوَل ما يشاءُ الله بها من حيث تحدث، والإرادَة حادِثة مُتعدِّدة بتَعدُّد المرادات.

فإن قلت: في وجه استِفادَة الرّدّ من هذه العِبارة خفاء.

قلت: توضِيحَه أنّ التّقدير ما يشاءه الله من حيث هو مشيءٌ بعينِه الذي يُريده من تلك الحيثيّة، والكرامِيّة لا تقول باتّحاد الحيثيّة كما لا يَلتَبِس على ذي فهم.

* * *